

प्रकाशक

संस्कृति संस्थान धरेली

(उत्तर-प्रदेश)

★

सम्पादक

पं० श्रीराम आचार्य

★

प्रथम संस्करण

१९६४

★

मुद्रक

जगदीश प्रसाद मरसिया

धम्बाई सुवर्ण प्रेस

मथुरा

★

मूल्य

४ रुपया

भूमिका

भारतीय दर्शनो की एक मुख्य विशेषता यह है कि वे किसी भी विषय का प्रतिपादन करते हुए अन्तिम लक्ष्य मोक्ष अथवा ईश्वर-प्राप्ति को ही रखते हैं। यह देखकर अनेक अल्पज्ञ व्यक्ति भारतीय धार्मिक-साहित्य पर यह आक्षेप किया करते हैं कि "उसमें आध्यात्मिक-जगत की काल्पनिक बातों पर ही दिमाग लड़ाया गया है और प्रत्यक्ष ससार का ध्यान ही भुला दिया गया है। इसका परिणाम यह होता है कि अधिकांश व्यक्ति भौतिक प्रगति की ओर-से अनभिज्ञ और उदासीन रह जाते हैं और व्यर्थ की कल्पनाओं में अपने समय तथा शक्ति का अपव्यय करते रहते हैं।" पर यह आक्षेप सर्वथा सत्य नहीं है और इसका मुख्य कारण आक्षेपकर्ताओं की द्वेष-बुद्धि अथवा भ्रमोत्पादक दृष्टिकोण ही है। ससार में मनुष्य की जैसी स्थिति है और प्रकृति ने उनमें आत्म-पोषण की जो प्रवृत्ति उत्पन्न की है उसके फल से भौतिक स्वार्थ के लिये प्रयत्न करना तो उसके स्वभाव का एक अङ्ग ही है। भोजन, वस्त्र, घर, विवाह, सन्तान, जमीन, जायदाद आदि के लिये तो प्रत्येक व्यक्ति न्यूनाधिक चेष्टा करता ही रहता है। इन बातों के लिए अधिक जोर देने या समझाने-बुझाने की आवश्यकता नहीं पड़ती।

ससार में कमी तो परमार्थ भावना की ही दिखाई पड़ती है। अपने लिए अधिक-से-अधिक प्राप्त करने और वश चले तो दूसरों का भाग भी हड़प कर सबसे बड़ा वन जाने की महत्वाकांक्षा कोई असाधारण बात नहीं है। चाहे इस उद्देश्य में सफलता मिले या न मिले पर इस प्रकार की भावना सौ में से नब्बे मनुष्यों के हृदय में देखने में आती

ही है। इसलिये यदि हम भौतिक सफलता के साधनों को आध्यात्मिक-मार्ग का भी ध्यान रखने का उपदेश देते रहें तो इसे कोई विवेकशील अनुचित नहीं कह सकता। संसार की प्राचीन और नवीन तथा बड़ी और छोटी सभी बातों के अनुभव का यही निष्कर्ष है कि यदि मनुष्य अपने जीवन को सार्थक बनाना चाहता है तो उसे भौतिक और पारभौतिक स्वाध्याय और परमार्थ दोनों पहलुओं में उचित समुचित रचना चाहिए। यहाँ कोरा स्वार्थ—भौतिकता मनुष्य को दानव दैत्य पक्षधर बनाती है वहाँ सकेला परमार्थ—पारभौतिकता मनुष्य को प्रामाण्य कर्तव्य नित्यता और परमुखापेक्षी बना देती है।

वैशेषिक-दर्शन की यह विशेषता है कि उसमें यद्यपि मुख्यतः से प्राकृतिक तत्त्वों—पदार्थों की ही ब्यपेक्षा की है और एक ही धृति में आत्मा के अतिरिक्त ईश्वर का ज्ञान का उल्लेख नहीं किया है, पर धर्म का मुख्य उद्देश्य धर्म का आचरण करना ही बतलाया है जिससे आत्मा बन्धनों से मुक्त हो सके। वैशेषिक दर्शन का पहला धृति इसी तत्त्व को स्पष्ट रूपों में प्रकट करता है कि "अवाप्तो धर्मो व्याप्त्यात्मनः" अर्थात् 'जब धर्म की व्याप्ति करते हैं। धर्म का लक्षण या स्वस्व क्या है इसको हमारे धृति में कह दिया गया कि 'अतोऽस्म्युद्यमि-वैतसिद्विस्त' धर्म। अर्थात् जिससे यथार्थज्ञान प्राप्त हो और मोक्ष की सिद्धि हो सके वही धर्म है। इसी प्रकार धर्म के अन्त में भी कहा गया है कि 'हानां ह्यप्रयोजनानां ह्यहोऽमाने प्रयोनोऽस्म्युद्यमः' अर्थात् 'आत्माओं ने भौतिक और पारभौतिक कल्याण के लिए जिन धर्मकृत्यों का उपदेश दिया है उनका अनुष्ठान सदैव करते रहना चाहिए, चाहे उनका कोई प्रतिष्ठित ज्ञान बड़े या नहीं। धर्म कार्य करते रहना ही आत्मा के लिये सब तरह से कल्याणकारी ही है चाहे उनका हीम ही कोई प्रत्यक्षफल न भी दिखाई पड़े।

वैशेषिक के रचयिता यद्यपि कथाय में उपस्थित जगत् की रचना पर

माणुओं से बतलाई है । जब परमाणु एक दूसरे से पृथक् अवस्था में रहते हैं तब प्रलयावस्था होती है और जब वे परस्पर में मिलकर भिन्न-भिन्न प्रकार के रूपों व नामों की रचना करने लगते हैं तो जगत का आविर्भाव हो जाता है । सृष्टि निर्माण की क्रिया को स्पष्ट करने के लिये वैशेषिक ने छह प्रकार के पदार्थों की कल्पना की है जिनको (१) द्रव्य, (२) गुण, (३) कर्म (४) सामान्य, (५) विशेष, (६) समवाय, कहा गया है । द्रव्य से पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश पाँचों भूतों और काल, दिशा, आत्मा और मन—चार सूक्ष्म तत्वों का अर्थ लिया गया है । इन द्रव्यों में चौबीस प्रकार के गुण पाये जाते हैं जिनकी सहायता से वे विभिन्न प्रकार की क्रियाओं के उपयोगी सिद्ध होते हैं । चौबीस गुणों में रूप, रस, गन्ध, स्पर्श और शब्द तो पाँचों इन्द्रियों से सम्बन्धित विषय हैं ही, इसके सिवाय सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, गुरुत्व, द्रवत्व स्नेह आदि द्रव्यों से सम्बन्धित विशेषताओं को भी इनमें सम्मिलित कर लिया गया है । फिर बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म संस्कार भी जीवात्मा तथा मन के धर्म या गुण ही हैं । गुणों की परिभाषा ही यही है कि वे किसी द्रव्य के आश्रय में रह सकते हैं, स्वतन्त्र नहीं ।

कर्म—कर्म के पाँच विभाग किये गये हैं—(१) उत्प्रेक्षण ऊपर फेंकना, (२) अवक्षेपण—नीचे गिरना, (३) आकुचन—सिकोड़ना, (४) प्रसारण—फैलाना, (५) गमन—अन्य सब प्रकार की क्रिया या हर-कत । कर्म भी द्रव्य का ही गुण है । अन्तर इतना ही है कि गुण तो द्रव्य का निश्चित धर्म है जो सदैव उसके साथ रहता है, पर कर्म ऐसा गुण है जो कभी रहता है और कभी नहीं रहता ।

सामान्य और विशेष—यह सृष्टि का एक ऐसा नियम है जिससे कि अनेक में एक तत्व का ज्ञान होता है । द्रव्य, गुण और कर्म तो इन्द्रिय के विषय हैं जिनको हम देख सकते हैं या विभिन्न इन्द्रियों की

सहायता से अनुभव कर सकते हैं । पर सामान्य और विशेष इन्द्रियों के विषय नहीं है । ये मृष्टि से सम्बन्धित हैं और इनकी सहायता से विभिन्न प्रकार के पदार्थों का समाप्तता और असमाप्तता के-आधार पर वर्गीकरण कर सकते हैं या उनकी श्रेणियाँ बना सकते हैं । जो श्रेणी किसी विशेष श्रेणी का भाग है उसे विशेष कहते हैं और जिस श्रेणी के अन्तर्गत वह आती है वह सामान्य है । सामान्य भी दो प्रकार का माना गया है—पर और अपर ।

समजाव—यह न्याय और वैशेषिक सिद्धान्त भाषों की निजी कल्पना है जो अन्य किसी वर्णन या शास्त्रीय विवेचन में नहीं पाई जाती । इसका आशय किन्हीं दो वस्तुओं में पाये जाने वाले ऐसे सम्बन्ध से है जो अनिष्ट और सर्वत्र स्थायी (नित्य) हो । उदाहरण के लिये हम कटोरे में वाक् का रहे हैं । उस समय कटोरे और वाक् का सम्बन्ध अवस्थ है । पर ज्योंही हमने मानव समाप्त करके कटोरे को बौकर रख दिया कि उसी समय वह सम्बन्ध मिट जाता है । पर एक सम्बन्ध ऐसा होता है कि जैसे मूठ और वस्त्र का सम्बन्ध । यह अनिष्ट सम्बन्ध है और अभी मिट सकता है जबकि वस्त्र नष्ट होकर न लागा रहे न फटा रहे । इसी प्रकार का सम्बन्ध वायु और उसकी गति में है । वहाँ वायु रहने वहाँ उसकी गति किसी न किसी रूप में रहने ली ।

प्रत्यक्ष का स्वरूप—

मृष्टि के सब कार्य कुछ कुछ पदार्थों से भक्त रहे हैं । हम सामान्य रूप से इस भण्ड को पंच-तत्त्वों की रचना कहकर इसी को मृष्टि-विभाग का तार समझ लेते हैं पर इससे कोई काम नहीं होता । ज्ञान का सर्वोच्च वस्तु के बचार्थ स्वरूप को समझना और उसका उचित उपयोग करना ही हो सकता है । इस प्रकार का ज्ञान ही संसार में धुन्ध का नाशक है और इनके विपरीत अज्ञान धुन्ध उत्पन्न करने वाला है । यदि

हम अकेले अकस्मात् किसी ऐसे गोदाम में पहुँच जायें जहाँ आटा, दाल, चावल, घी, तेल, गुड़, नमक, मसाला, ईंधन आदि भरा हुआ हो, तो जानकार व्यक्ति तो उनमें से आवश्यकतानुसार चीजें लेकर उनसे किसी प्रकार का उत्तम भोज्य पदार्थ बनाकर अपनी भूख को मिटा लेगा। पर यदि कोई अनजान बालक या बुद्धिहीन पागल व्यक्ति उस गोदाम को पा जाये तो सब कुछ होने पर भी वह भूखा ही मरता रहेगा या किसी भी पदार्थ को यो ही उल्टा सीधा खाकर पेट में कष्ट उत्पन्न कर लेगा। इसी प्रकार ससार में जो मनुष्य इसके पदार्थों के स्वरूप, गुण और कर्मों का यथार्थ ज्ञान प्राप्त कर लेता है वह अपने जीवन को सफल और सुखी बनाकर अपने लक्ष्य पर पहुँच जाता है, पर जो सासारिक पदार्थों के रूप, स्वभाव, गुणों को समझे बिना उनका अटकलपच्चू व्यवहार करता रहता है उसका जीवन दुःखों में, हाय-हाय करने में ही व्यतीत होता है।

वैशेषिक दर्शन का मूल उद्देश्य यही है कि मनुष्य इस ससार में आकर इसके पदार्थों के रूप, स्वभाव, गुण, धर्म को ठीक-ठीक समझकर उनका व्यवहार इस प्रकार करे कि उसे इस लोक में सुख प्राप्त हो और परलोक में मोक्ष का आनन्द मिल सके। यदि इसके विपरीत कोई पदार्थों के वास्तविक रूप और गुण को न समझकर गलत व्यवहार करेगा तो सब कुछ प्राप्त होने पर भी और जन्म भर परिश्रम करने पर भी उसे सुख न मिल सकेगा और वह इधर-उधर भटकता हुआ अन्त में कष्टों की अवस्था में ही जीवन को समाप्त कर देगा। अनेक विद्वान् सासारिक विषयों के वजाय आध्यात्मिक—आत्मा और परमात्मा के स्वरूप की शिक्षा देना ही महत्वपूर्ण बतलाते हैं, पर इसका परिणाम यह होता है कि मनुष्य लौकिक जीवन में असफल बना रहकर पराश्रित रहता है और आत्मोत्थान की बातें करने पर भी उनको कार्य रूप में परिणित करने में असमर्थ रहता है। इसलिये महर्षि कणाद का मत है कि मनुष्य को पहले ससार और उसके मूल पदार्थों का यथार्थ ज्ञान प्राप्त करना चाहिये,

उत्पन्नकृत पुष्टिपुष्ट व्यवहार करना चाहिये। ऐसा होने से 'निर्भयस' (महत्त्व कस्यान) की प्राप्ति उसे निश्चित रूप से हो जायगी क्योंकि पदार्थों के वास्तविक रूप को जान लेने पर वह प्रकृत मार्ग पर नहीं चलेगा और स्वाभाविक रूप से अपने अपने लक्ष्य की ओर अग्रसर होता जायगा।

वैशेषिक के ११ १२ सूत्र में ब्रह्म का रूप बतलाते हुये कहा है कि "चित्तमे किम्य और गुण हों तथा जो समवायी कारण हो उसे ब्रह्म कहते हैं। इसका आशय यह है कि ब्रह्म और गुण का स्वामी (समवाय) सम्बन्ध है। ब्रह्म बाधक है और गुण तथा कर्म उस पर आश्रित हैं। संसार के लिये यदि हमको पीठा या छटा खाने की इच्छा हो और बाजार में जाकर कहें कि हमको चार खाने की 'मिठास' या 'छटास' दे दो तो वह न तो हमारा आशय समझेगा और न उसकी पूर्ति कर सकेगा। यह बही कहना कि 'मिठास' कोई पुरुष चीज नहीं है वरन् उसे किसी ब्रह्म—जैसे चीनी बूरा बटाछा कुछ आदि में पाया जा सकता है, इनमें से जो चीज पसन्द हो वह ही जा सकती है। [यही बात किम्य के सम्बन्ध में भी है। वह भी किसी पदार्थ या प्राणी के माध्यम से ही देखी जा सकती है जैसे चोड़ा बीकठा है, पत्थर बिरठा है, पतंग उड़ती है। पर यदि हम इन किम्यों को बिना किसी पदार्थ के माध्यम के स्वतन्त्र देखना या समझना चाहें तो यह संभव नहीं है।

वैशेषिक में भी ब्रह्म माने गये हैं जिनमें से पृथ्वी वायु अग्नि वायु आकाश तो प्रसिद्ध ही हैं। संसार का प्रत्येक स्फूर्त पदार्थ इन्हीं के मूलभूत सम्मिश्रण से बना है। इनको 'माकुल' कहा जा सकता है क्योंकि प्रकृति की समस्त चीजों और सृष्टि रचना इन्हीं के द्वारा होती है और ये ही मूल प्रकृति से समय-समय पर प्रकट और गुप्त होते रहते हैं। इन पाँच के अतिरिक्त वायु और देव दो ब्रह्म ऐसे हैं जो यद्यपि प्रकृति की तरह ही अवैतन हैं पर उनके जग नहीं है। प्रकृति किसी अवस्था

मे रहे पर उनमे कोई अन्तर नहीं पड़ता । शेष दो द्रव्य—आत्मा और मन चेतन हैं, जो अचेतन द्रव्यों का उपभोग करते हैं और जिनके लिये प्रकृति, द्रव्यों में तरह-तरह के परिवर्तन करके नये-नये कार्य पदार्थ बनाती रहती है ।

प्राकृत द्रव्य—प्राकृत द्रव्यों की जो सूची वैशेषिक में दी गई है, वह सर्वमान्य है । प्रत्येक दर्शन, धार्मिक सम्प्रदाय तथा विज्ञान ने भी इन पंच महाभूतों की सत्ता स्वीकार की है और प्रत्येक का एक-एकपृथक् गुण माना है । कुछ लोग यह शका उठाया करते हैं कि क्या एक द्रव्य में एक से अधिक मौलिक गुण हो सकता है ? अथवा एक ही मौलिक गुण क्या एक से अधिक द्रव्यों में पाया जा सकता है ? वैशेषिक इससे इनकार करता है । उसमें बताया गया है प्रत्येक प्राकृतिक द्रव्य का एक ही विशेष गुण होता है, यदि किसी द्रव्य में एक से अधिक गुण पाया जाता है तो वह दूसरे द्रव्यों के योग से प्राप्त हुआ है । इस दृष्टि से सर्वप्रथम तत्त्व आकाश है जो सबसे सूक्ष्म है । उसका गुण शब्द है जो और किसी द्रव्य में सम्मिलित नहीं हो सकता । इसी से वैशेषिक ने आकाश की गणना अन्य चार तत्वों से अलग की है और सासारिक पदार्थों को पांच के बजाय चार महाभूतों का ही सायोग-वियोग माना है ।

दूसरा द्रव्य जो आकाश की अपेक्षा कम सूक्ष्म है, वायु है । इसका गुण स्पर्श माना गया है । तीसरा अग्नि है जिसका गुण रूप है, पर वायु की अपेक्षा स्थूल होने से जिसमें वायु का गुण स्पर्श भी पाया जाता है । चौथा जल है जिसका गुण रस है और स्थूलता के कारण जिसमें रूप और स्पर्श भी पाये जाते हैं । पांचवां पृथ्वी तत्व मिट्टी पत्थर और धातुओं के रूप में सबसे अधिक स्थूल है और उसमें अपने विशेष गुण गन्ध के अतिरिक्त शेष तीनों के तत्वों गुण स्पर्श, रूप और रस भी पाये जाते हैं ।

प्रत्येक तत्व का एक-एक गुण अलग-अलग है इसे पश्चिमी-

सांख्यिक और वैज्ञानिक भी स्वीकार करते हैं। वरन् परिश्रम के ही एक प्रमुख वैज्ञानिक ने प्रत्यक्ष प्रमाण देकर यह सिद्ध कर दिखाया कि वास्तव-व्यप्य व्यापकता का गुण है और वह आनन्द ही तरह सर्वत्र व्याप्त होने की सामर्थ्य रखता है। अब से ४ ४२ वर्ष पहले इटली निवासी मार कोनी ने यन्त्रों द्वारा यह प्रत्यक्ष करके दिखाया कि शब्द भी प्रकाश की तरह एक सँक्रिय में १.८६ मील जलता है और यदि उपयुक्त यन्त्र द्वारा उसे ग्रहण किया जाय तो वह संसार के किसी भी स्थान में भुना जा सकता है। इसी आविष्कार के आधार पर रेडियो का निर्माण हुआ है जिससे हम बटन दबाने ही पर हजार मील की दूरी का शब्द भी सुन लेते हैं।

काल और देश—काक अथवा समय में किसी प्रकार का प्रत्यक्ष भेद नहीं। जिस प्रकार दिन-रात के २४ घण्टे काक के दो बैसे ही आज के हैं और वैसे ही आगामी काल के होंगे। यदि हम कैलेंडर और पञ्चांगों से दिनों की गिनती न करें जबका विद्युत् बटनानों के सम्बन्ध से उनकी याद न रखें तो यह किसी तरह नहीं कहा जा सकता कि पीछे और आगे के समय में कोई भेद है। पर लोक व्यवहार की दृष्टि से समय को सँक्रिय मिनट बघ्टा दिन सप्ताह महीना वर्ष आदि में विभाजित कर देते हैं जिससे हम को किन्हीं दो बटनानों के बीच का ठीक अन्तर मासुम हो सके और अपने विभिन्न कामों को उपयुक्त समय पर सम्पन्न कर सकें। आदिम अवस्था में मनुष्य को काल-गणना का कोई ज्ञान न था और सब दिन तथा सब समय एक ही थे। काल अनन्त है और कभी इसका मास नहीं होता इससे यह अभिजातीय है।

देश जबका दिखा गी काक की तरह मित्य और अभिजातीय है पर जहाँ काल अपरिवर्तनीय है जहाँ सुत काल तथा घूत काक ही रहेगा और भविष्य सबी भविष्य कहा जायगा नहीं इस में बराबर अन्तर पड़ता रहता है। यदि दिल्ली में लड़े होकर इकाहाबाद को अपने

से पूर्व की ओर समझेंगे तो कलकत्ता में खड़े होने पर वही इलाहाबाद हमको पश्चिम में जान पड़ेगा। इतना ही नहीं यदि हम पृथ्वी परिक्रमा के लिये रवाना हो और सूरज को देखकर पूरव की ओर चलते जायें तो हम पूरव की ओर चलते-चलते भी एक दिन वही आ पहुँचेंगे जहाँ से चले थे और जिससे पीछे के स्थान को जिसे हम पश्चिम दिशा कहते और मानते हैं। इसी लिये वैशेषिक में कहा गया है कि वास्तव में दिशा कुछ भी नहीं है। मनुष्य जहाँ कहीं स्थित हो वही पर अपने आगे पीछे, दायें-बायें, ऊपर, नीचे भिन्न-भिन्न दिशाओं की कल्पना कर लेता है। अन्यथा समस्त देश या स्थान एक ही है और उसमें कोई भी दिशा वास्तविक नहीं है।

आत्मा और मन—चेतन द्रव्यो में आत्मा और मन की गिनती की गई है। मन को तो अन्य दर्शनकारों ने भी ग्यारहवीं इन्द्रिय माना है, पर वैशेषिक आत्मा को भी द्रव्य मानता है, यह उसकी विशेषता है। उसके मतानुसार हम सब तरह का ज्ञान इन्द्रियों के द्वारा प्राप्त करते हैं और ज्ञान का आश्रय आत्मा है। आत्मा ही मन के द्वारा समस्त इन्द्रियजन्य ज्ञान को ग्रहण करता है और उसे फिर काम में लाता है। सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, प्राण, अपान, आँखें बन्द करना, खोलना ये सब आत्मा के लक्षण हैं किसी अचेतन द्रव्य में इच्छा द्वेष आदि का अस्तित्व दिखलाई नहीं पड़ता। इसके अतिरिक्त 'अह-भाव' (मैं) भी किसी इन्द्रिय में उत्पन्न नहीं होता। इससे आत्मा का अस्तित्व सिद्ध होता है।

वैशेषिक दर्शन की मान्यता है कि प्रत्येक शरीर में एक ही आत्मा नहीं है। इसका समाधान करते हुये उसमें बताया गया है कि आत्मा को एक नहीं माना जा सकता। यदि सब शरीरों में एक ही आत्मा होती तो सब का जन्म एक होता और मरण भी साथ ही होता। तब एक अन्धा होता तो सभी अन्धे हो जाते और एक के भोजन कर

सेने से सबका पेट भी भर जाता। तब कोई विद्वान कोई मूर्ख कोई मुसी कोई दुस्ती रिक्काई नहीं पड़ता। अनेक जन्मात्मवादी आत्मा को द्रव्य रूप नहीं कुछ बेतम रूप मानते हैं। पर वैशेषिक इसे बस्वीकार करके आत्मा को एक नित्य द्रव्य मानता है। इसके मतानुसार आत्माओं की संख्या अनन्त है और जो आत्माएँ मुक्त हो जाती हैं वे भी प्रलय के पश्चात् नवीन सृष्टि के अवसर पर जीट जाती हैं। इससे संसार में कभी आत्माओं की कमी का प्रश्न नहीं उठता।

आत्मा के सम्बन्ध में वैशेषिक का मत बहुत स्पष्ट और दृढ़ है। वह आत्मा को एक द्रव्य के रूप में मानता है पर वह प्रयत्न करके मोक्ष की अधिकारी बनकर सुखा सुख प्राप्त कर सकती है। नीचे आध्यात्म में शिक्षा है कि “आत्माध्यात्म मनसो संयोग विधेयावात्म प्रत्यक्षम्” अर्थात् “जीवार्मा जब अपने मन को बधीभूत करके योग की विधि से आत्मा का ध्यान करता है तो उसे अपना स्वस्व प्रत्यक्ष हो जाता है।” आत्मा विषमक इस सुद्ध माध्यता के कारण हम उन लोगों के मत में बसहमत हैं जो वैशेषिक में ईश्वर सम्बन्धी विशेष विवेचना न देखकर उसे जनी-स्वरवादी घोषित करने लगते हैं। ईश्वर के स्वस्व और उसके कार्य के विषय में तो बाब तक सभी महान विचारकों ने अपनी जसमर्जता प्रकट की है और सब कुछ कहने के पश्चात् भी अन्त में ‘नेति-नेति’ ही वह विधा है। पर जो आत्मा की सत्ता में विश्वास रखता है और बुनाशुम कर्मों के परिणाम स्वस्व उदायी सृष्टि अथवा बुद्धि के सिद्धान्त को पूर्णतः मानता है उसे कदापि जनीस्वरवादी अवस्था नास्तिक नहीं कहा जा सकता। नास्तिक तो वही है जो अपने पर विश्वास नहीं रखता। वैशेषिक ने आत्मा को नित्य और अविनाशी माना है। साब ही बसने उसके दो रूप भी बतलाये हैं—क्षेत्रज्ञ और सर्वज्ञ। हमी को अन्य सिद्धान्तवादी जीवार्मा और परमात्मा के नाम से पुकारते हैं। प्रलय हो जाने पर जब प्रत्येक तत्त्व परमाणु रूप में स्थित होता है और जब होने के कारण

स्वयं पुन सृष्टि रचना का कार्यारम्भ करने में असमर्थ होता है तो सर्वज्ञ आत्मा ही उसे 'क्रिया आरम्भ' करने को प्रेरित करती है। इस प्रकार वैशेषिक ने आत्म-तत्त्व को ही जगत का अधिष्ठाता माना है।

मनः भी एक चैतन्य तत्त्व है, पर यह अविनाशी नहीं है। मन ज्ञान को प्राप्त करने का साधन है, पर उसे स्वयं ज्ञाता नहीं कहा जा सकता। इस दृष्टि से मन, आत्मा और बाह्य जगत का सम्बन्ध कराने वाला एक उपकरण या साधन है। सू० ३।२।१ में कहा है कि "आत्मा की आज्ञा से इन्द्रियो के विषयो के साथ सम्बन्ध होने पर भी एक समय में एक प्रकार का ज्ञान होना और अन्य प्रकार का ज्ञान न होना मन का लिङ्ग (लक्षण) है।" मन को 'अणु' माना गया है जबकि 'आत्मा' 'विभु' कही गई है। इसका आशय यही है कि आत्मा सर्वव्यापी तत्त्व है जबकि मन एक देशीय है और एक समय में एक ही प्रकार का ज्ञान प्राप्त कर सकता है।

गुणों का स्वरूप—

द्रव्य और गुण सापेक्ष विषय हैं। द्रव्य के बिना गुण का अस्तित्व नहीं है और गुण के बिना द्रव्य का कोई अर्थ नहीं रहता। द्रव्य और गुण सदा एक साथ रहते हैं जिनमें द्रव्य को प्रधान और गुण को गौण माना जाता है। सूत्र १/१/१६ में गुण का लक्षण इस प्रकार दिया है—

द्रव्याश्रयगुणवान्सायोग विभागेष्वकारणमनपेक्ष इति गुण-लक्षणम् ।

अर्थात् "गुण सदैव किसी द्रव्य के आश्रित रहता है। एक गुण में और कोई अन्य गुण नहीं होता। वह सयोग-वियोग का उत्पादक नहीं होता, अर्थात् वह बाह्य जगत की घटनाओं पर कोई प्रभाव नहीं डालता और किसी अन्य गुण की अपेक्षा भी नहीं रखता।"

मुणों की संख्या बीसीस है। यद्यपि सूत्र १/१/१ में सत्तरह के नाम ही दिये हैं—रूप रस, गन्ध स्पर्श संख्या परिमाण पृथक्त्व संयोग वियोग दूरी समीपता बुद्धि सुप्त, बुद्धि इच्छा द्वेष और प्रयत्न। पर सूत्र के अन्त में 'च' (अन्ध भी) यह दिया गया है जिसके आकार पर इस वर्ण के प्रमुख भाष्यकार प्रचस्तपाद ने गुरुत्व द्रवत्व स्नेह, संस्कार, धर्म अधर्म और ध्वज के सात और मिलाकर बीसीस की संख्या पूरी कर दी है। इन मुणों का संक्षिप्त परिचय इस प्रकार है—

(१) रूप—साठ नीला पीला सफेद काळा आदि अनेक रङ्ग तैलों से दिखाई पड़ते हैं। यह मुख्य रूप है अग्नि-तत्त्व का कलत्र है। वैसे पृथ्वी और जल में भी पाया जाता है।

(२) रस—मीठा लवकीन सड़ा चरपरा कड़वा कथीका ये छ रस मुख्य माने गये हैं, जिनका ज्ञान बिह्वल इन्द्रिय से होता है। यह मुख्य रूप से जल तत्त्व के आश्रित है। वैसे पृथ्वी-तत्त्व में भी पाया जाता है।

(३) गन्ध—यह पृथ्वी तत्त्व का गुण है। इसके सुगन्ध तथा दुर्गन्ध दो भेद हो सकते हैं। इसको प्रायः इन्द्रिय द्वारा ग्रह्य किया जाता है।

(४) स्पर्श—यह मुख्य रूप से वायु-तत्त्व का गुण है। वैसे पृथ्वी जल और अग्नि तत्त्व में भी पाया जाता है।

(५) संख्या—यह एक या अनेक द्रव्यों से सम्पन्नित होती है। जिससे उनकी गिनती मासूम हो सकती है। 'एकदश संख्या नित्य पञ्चानों में नित्य मानी जाती है। पर दो तीन या चार की संख्या अनित्य होती है। क्योंकि उन पञ्चानों की संख्या घट बढ़ जाती है। त्योंही पक्षी मत्स्या मुक्त हो जाती है। संख्या नित्य अनित्य प्रत्यक्षा अप्रत्यक्ष सभी द्रव्यों में रहती है।

(६) परिमाण—पदार्थों की अधिकता, अल्पता और दीर्घता अथवा ह्रस्वता की दृष्टि से परिमाण का कथन किया जाता है। यह अपेक्षा से कहा जाता है। प्रत्येक वस्तु अपनी से बड़ी वस्तु की तुलना में अल्प अथवा छोटी है। यह व्यवहार की दृष्टि में नित्य-अनित्य सभी पदार्थों के लिए कहा जाता है।

(७) पृथक्त्व—इसके द्वारा भिन्न-भिन्न वस्तुओं के स्वभाव में जो पृथक्ता होती है उसका बोध होता है। इस पृथक्ता का आशय केवल बुद्धिगत और निपेक्षात्मक पृथक्ता से नहीं कि अमुक चीजें एक दूसरे से पृथक् हैं, वरन् हमसे दोनों में जो वास्तविक पृथक्ता होती है उसका ज्ञान होता है।

(८) सयोग—दो अलग-अलग वस्तुएँ जब मिल जाती हैं तो उसे सयोग कहते हैं। वैशेषिक में इसे तीन प्रकार का माना है—अन्यतरकर्मज, उभयकर्मज और सयोग। सयोग कभी नित्य नहीं होता, क्योंकि जो परिस्थितिबश सयोग को प्राप्त होगा तो किसी समय उसका वियोग भी होगा।

(९) विभाग—सयोग विरुद्ध गुण विभाग है और यह भी सयोग की तरह तीन प्रकार का माना गया है। इसका आशय दो वस्तुओं में सयोग का अभाव होना ही नहीं है, वरन् दो मिली हुई वस्तुओं का अलग हो जाना है।

(१०+११) परत्वं और अपरत्वं या दूर और समीप—जिम्न गुण द्वारा आगे का ज्ञान होता है वह 'परत्वं' है और जिससे पीछे का ज्ञान होता है वह अपरत्वं है। ये चारों पृथ्वी आदि चारों तत्वों और मनके गुण हैं। ये देश और काल के सम्बन्ध से होते हैं। काल की दृष्टि से कहा जाता है कि "यह छोटा है" यह बड़ा है। और देश की निगाह से हम कहते हैं कि "वह दूर है" अथवा "वह निकट है।" ये गुण अनित्य हैं और

अपेक्षा बुद्धि में उत्पन्न होती है, जिससे बराबर बढ़ते बिगड़ते या बढ़कते रहते हैं ।

(१२) भुस्तब—इसका अर्थ है नीचे गिरने का भुग्न । जैसे पृथ्वी (पार्थिव वस्तुर्ण) तथा जल नीचे गिरते हैं । यह भुग्न नित्य और अनित्य दोनों प्रकार के पदार्थों में होता है ।

(१३) ब्रवत्त्व—बढ़ने या सरकने के गुण का नाम ब्रवत्त्व है । यह दो प्रकार का होता है । एक स्वभाविक जैसे जल का स्वभाव बहते रहने का है । दूसरा नैमित्तिक जैसे बीजमा होता है तो स्थिर रहता है पर अग्नि के संयोग से तरल होकर बहने लगता है ।

(१४) स्नेह—बुरा हो जाने वाली वस्तु को पिघलाकर बनावे रहने वाले गुण को स्नेह कहते हैं । यह जल में मुक्तता पाया जाता है ।

(१५) सच्च—यह एकमात्र आकाश का गुण है । यह कर्मेन्द्रिय से प्राप्य है । यह दो प्रकार का होता है ध्वनि-स्वल्प जैसे शब्द मृदङ्ग आदि का सच्च और वर्ण-स्वल्प—जिसमें अर्थ सहित शब्दों का उच्चारण होता है जैसे मनुष्यों की बात-चीत ।

(१६) बुद्धि—इसका अर्थ है ज्ञान जो जीवात्मा का गुण है । कभी यह गने अनुभव के रूप में प्रकट होता है और कभी पुराने अनुभव की स्मृति के रूप में । अनुभव भी यथार्थ और अयथार्थ रूप में दो प्रकार का होता है । यद्यपि जीवात्मा के संयोग से बुद्धि चैतन्य जान पड़ती है पर वास्तव में यह एक प्राकृतिक शक्ति है और इसलिये अज्ञ है । इस अज्ञ होने के कारण ही यह ज्ञान और अज्ञान दोनों को ग्रहण करती है और सबका निर्लेप जीवात्मा करता है । बुद्धि द्वारा जो यथार्थ ज्ञान होता है उसके तीन भेद प्रत्यक्ष अनुभव और आश्रय प्रमाण माने गये हैं और अयथार्थ ज्ञान के संशय और विपर्यय दो भेद बतलाये गये हैं ।

(१७) सुख—हर एक अनुकूल गुण को सुख कहते हैं। वह अतीत विषयो की स्मृति से और आगामी सुखों के सकल्प से उत्पन्न होता है। यह मुख और नेत्रों की आकृति में परिवर्तन होने से प्रकट हो जाता है। सुख की इच्छा स्वाधीन है और वह केवल मुख के ही निमित्त होती है।

(१८) दुःख—यह सदैव प्रतिकूलता के भाव से उत्पन्न होता है। इष्ट का विषय और अनिष्ट का प्राप्त होना ही इसका कारण होता है। यह भी अतीत विषयो में स्मृति-जन्य और अनागत विषयो में सकल्प-जन्य होता है। यह भी मुख के भाव द्वारा प्रकट हो जाता है।

(१९) इच्छा—अपने लिये या दूसरों के लिये किसी अप्राप्त वस्तु की चाहना इच्छा कहलाती है। यह दो प्रकार की होती है—फल की इच्छा और उपाय की इच्छा। कामना, अभिलाषा, सकल्प आदि इसी के भेद हैं।

(२०) द्वेष—हृदय में किसी से जलन होना द्वेष कहा जाता है। यह प्रयत्न, स्मृति, धर्म और अधर्म का हेतु होता है। धर्म और अधर्म का हेतु इस प्रकार से कि यदि किसी दुष्ट से द्वेष होगा तो उसके विपरीत श्रेष्ठ कर्म में प्रवृत्ति होगी और सज्जन से द्वेष होगा तो उसके विरोध स्वरूप अधर्म कर्मों में प्रवृत्ति होगी। क्रोध, मोह, मन्यु, अमर्ष आदि इसके भेद हैं।

(२१) प्रयत्न—उत्साह और उद्योग का भाव 'प्रयत्न' कहलाता है। यह भी मन और आत्मा का गुण है। यह एक तो शारीरिक क्रियाओं को चलाने के लिये अन्तःकरण और इन्द्रियों के द्वारा स्वयमेव होता है और दूसरा हितकारी बाह्य साधनों की प्राप्ति तथा अहितकारी साधनों के त्याग के रूप में इच्छापूर्वक होता है।

(२२) धर्म-अधर्म—श्रुति-स्मृति में बतलाये गतकर्मों का नाम धर्म है और उनसे विपरीत कर्मों का नाम अधर्म होता है। ये सत्कार

रूप ग्रहण करने के उत्पन्न करने वाले होते हैं और इस जन्म में तथा अन्य जन्मों में वैसा ही फल देते हैं।

(२४) संस्कार—प्रथम संस्कार 'मेग' कहा गया है जो पृथ्वी पर जल जल वायु चारों तरफों और मन में रहता है और आगामी कर्मों का हेतु होता है। दूसरा याचना है जो पूर्व जन्म का याद या जाने से चित्त में पैदा होता है। यही अनेक प्रकार की भावनाओं का कारण होता है। विद्या विस्म व्यायाम आदि में भी बार-बार अभ्यास करके निपुणता प्राप्त होने का कारण भावना-संस्कार ही होता है। तीसरा 'स्वित स्वापक' है जिसके प्रभाव से छोटी बड़ी स्थिति फिर से उत्पन्न हो जाती है। इसको लचीलापन भी कह सकते हैं जैसे रस्स खींचकर छोड़ देने पर फिर पुरानी स्थिति में आ जाता है जलवा हरे पौध की आली छुका कर छोड़ देने पर फिर पूर्ववत् हो जाती है।

वैसा कहा जा चुका है गुण पृथक् वस्तु नहीं है बरन् द्रव्यों में आश्रय में ही पाये हैं। एक-एक द्रव्य में कई प्रकार के गुण पाये जाते हैं, सबसे अधिक गुण पृथ्वी और जल में होते हैं जिनकी संख्या १४ है। अग्नि में ११ वायु में ८ और आकाश में ६ गुण बतलाये गये हैं। काल और बिद्या में ५, ५ गुण होते हैं। जेतन द्रव्यों में से जीवात्मा में १४ और मन में ८ गुण होते हैं।

कर्म के पाँच भेद—

द्रव्य में गुणा के अतिरिक्त कर्म का अस्तित्व भी है। बिना द्रव्य के कोई कर्म नहीं हो सकता। पर गुण और कर्म में यह अन्तर है कि गुण द्रव्य का स्वाभाविक घन है जो उसमें तबैव उपस्थित रहता है, परन्तु कर्म प्रवृत्तपूर्वक कुछ समय के लिये प्रकट होता है। पाँच कर्म अत्येक अन्तर्गमन आनुबन्ध प्रसारण और वमन के रूप में होते हैं। इनके कारण और उत्पन्न इस प्रकार हैं—

(१) मोहन—किसी वस्तु को डबकना जैसे कीचड़ में पैर डालने

से वह हिलकर इधर-उधर होता है । (२) गुरुत्व—भारीपन, जिसके कारण कोई भी पदार्थ नीचे गिरता है (३) वेग—जिससे वस्तु दूर फेंकी जाती है, जैसे घनुष को खींचने से बाण दूर तक जाता है । (४) प्रयत्न—कोई भी क्रिया करते समय शारीरिक अङ्ग उठते या गिरते हैं, वह प्रयत्न कहा जाता है ।

इन समस्त प्रयत्नों में मनुष्य के कर्म पुण्य और पाप रूप सस्कार उत्पन्न करने वाले होते हैं । अन्य महाभूतों (जल, अग्नि, वायु आदि) के कर्मों से पाप पुण्य उत्पन्न नहीं होते क्योंकि वे अचेतन होते हैं ।

कर्म में चेतना और प्रयत्न की आवश्यकता होती है । यों तो सोते समय भी हमारा हृदय, फेफड़ा, आमाशय काम करते रहते हैं । प्राण भी समस्त शरीर में चलता रहता है, पर उसका नाम कर्म नहीं होता । वह एक स्वभाव या घटना है । कर्म आत्मा और मन की प्रेरणा से होता है और उसमें ज्ञान तथा सकल्प भी दिखाई पड़ते हैं ।

धर्म रूपी कर्म—वैशेषिक ने भौतिक कर्मों के सिवाय धर्म रूपी कर्मों का भी वर्णन किया है, क्योंकि उन्हीं के द्वारा मनुष्य के चरम लक्ष्य 'अमृत्युदय' और 'निश्चयेस' की प्राप्ति होती है, जिनका उल्लेख ग्रंथों को आरम्भ करते ही दूसरे सूत्र में किया गया है । पर वैशेषिक ने केवल ब्राह्मण और क्षत्रिय के धर्म ही बतलाये हैं, क्योंकि उस जमाने में ये दो वर्ण ही ज्ञान के अधिकारी और तदनुसार व्यवहार करने वाले थे । शेष मनुष्यों का जीवन-कार्य प्राकृतिक रूप से यश्रवत् चलता रहता था । महर्षि कणाद ने ब्राह्मण का धर्म दान लेना बतलाया है, और किसी को दान लेने का अधिकार नहीं । पर इस प्रकार का दान वर्तमान समय की तरह भिक्षा या निकम्मे रहकर उदर पोषण के रूप में न था । सूत्रकार ने स्पष्ट कहा है कि दान को बुद्धिपूर्वक देना और लेना चाहिये । ब्राह्मण पर समस्त समाज को शिक्षित करने, विद्या पढ़ाने का उत्तरदायित्व था । वह निम्पृह भाव से जनता को विद्या-दान करते थे और समाज उनके इस

ब्रह्म को चुकाने के लिये उन्हें द्रव्य-दान देता था । इसलिये उस समय का दान किसी प्रकार की पटा या भिन्ना न भी परम् एक 'श्रृणु' को चुकाना था । फिर ब्राह्मण इस प्रकार भिन्ने हुये दान को अपने लिये ही नहीं रख लेते थे । वे उससे अपना असमर्थ और शीत-शीनों की सहायता भी करते थे । किन्तु ही त्यागी ब्राह्मण तो उस दान को अपने लिये बिल्कुल ही काम में नहीं लाते थे और स्वयं जेठों में निरे हुये मद्य के शोनों को बीन कर उसी से अपना काम चलाते थे । संभवतः बेरोपिक के समकार महर्षि कणाद स्वयं ऐसे ही महान त्यागी महापुरुष थे और इसी से उनका नाम 'कथमुक' या 'कथमस' भी प्रसिद्ध है ।

ब्राह्मणों के लिये कुछ आहार पर भी बहुत जोर दिया गया है । सूत्र १-१९ में कहा है 'तत् कुछ भोजने न विद्यते' अर्थात् दान का कुछ फल भोजन के कुछ होने से गलत हो जाता है ।" आर्यों सूत्र में कहा गया है कि भूयिष्ठ भोजन कराने से जानें और बिलाने वाले शोनों को शोष लपटा है ।

शमिष का कठम्य बर्ग रक्षाई मुख करना है । पर उसे घर्म मुख लभी कहा जायगा कि मुख करते हुये भी सवाचार और नीति के नियमों को न त्यागा जाय । वैसे किसी निर्बल या असमर्थ पर आक्रमण करना अनुचित है । यदि अपनी समानता वाला मुख के लिये सलकारे तो कभी पैर पीछे न हटायें । यदि अपने से अधिक बलवान भी अत्यापपूर्वक आक्रमण करे तो भयभीत न हो और चाहे आप जले पायें पर मुख से पटाङ्गुल न हो । मुख के अवसर पर शमिष के लिये निरव नैमित्तिक कर्मों को करना आवश्यक नहीं है, पर आहार की शुद्धता वा उस समय भी ध्यात रखना आवश्यक है । असुख आहार मति को अह कर देना है जिसरा परिणाम जागे-पीछे अनिष्टकारी ही निज होता है ।

बैरोपिक दर्शन में द्रव्य गल और कर्म इन तीन पदार्थों पर ही विशेष ध्यान दिया गया है और इनकी विस्थापपूर्वक व्याख्या की है । शोष

तीन पदार्थ—सामान्य, विशेष और समवाय केवल भाव-रूप हैं और उनका आवार बुद्धि की अपेक्षा से होता है।

सामान्य और विशेष —

सामान्य का अर्थ है मामूली। इसका आशय यह है कि जब हम एक प्रकार की वस्तुओं को बिना विशेषता का ध्यान किये एक श्रेणी में रखते हैं तो वह सामान्य होता है। जैसे बहुसंख्यक घड़ों में से हम प्रत्येक को 'घट' के नाम से पुकारते हैं, चाहे वे छोटे-बड़े, सस्ते-महंगे, सुन्दर-असुन्दर कैसे भी हों। उन सबके भीतर जो एक 'घटत्व' का लक्षण है वही 'सामान्य' है इसे तीन प्रकार का माना गया है। एक पर-सामान्य दूसरा अपर-सामान्य और तीसरा परापर-सामान्य। सबसे अधिक व्यक्तियों या स्थान में जो जाति पाई जाय वह पर-सामान्य है। जैसे वृक्ष कहने से ससार भर के सब प्रकार के वृक्षों का बोध होता है। पर आम्र-वृक्ष कहने से केवल वृक्षों की एक जाति का बोध होता है। यह अपर-सामान्य है। पर आमों में भी यदि हम कहे कि 'कलमी आम का पेड़' तो आम की जाति भी सामान्य हो जाती है। यह पर-अपर के बीच में रहने वाली श्रेणी परात्पर-सामान्य कही जाती है।

सामान्य से विपरीत को विशेष कहते हैं। जैसे सामान्य अधिक से अधिक समुदाय का भाव प्रकट करता है वहाँ विशेष कम से कम का भाव वतलाता है। सैकड़ों घड़ों में से यदि हम एक को छाँटना चाहे तो उसमें अवश्य कोई ऐसी भिन्नता मिल जायगी जिसके द्वारा उसे अन्य सब घड़ों से पृथक् किया जा सकता है। इस एक घड़े के भी विभिन्न भागों में कुछ अन्तर है और फिर जिन परमाणुओं से विभिन्न भाग बने हैं उनमें भी अन्तर है। इस प्रकार विशेष की खोज करने-करते हम छोटे से छोटे परमाणु तक जा पहुँचते हैं और उनके आवार पर द्रव्यों का विभाग कर सकते हैं।

समवाय का स्वरूप —

ऐसा कहा गया है समवाय की कल्पना वैशेषिक की अपनी विषय मूल है जिसे अन्य वर्तनकारों ने निरर्थक और अनावश्यक बताया है। इसका अर्थ तो दो पदार्थों का संयोग है, पर वह 'समवाय' ठीकी कहा जा सकता है जबकि वह भिन्न हो। उदाहरण के लिये हम ककम हाथ में लेकर लिखते हैं तो इन दोनों का संयोग हो गया। पर जब हम ककम को रख देंगे तो वह सम्बन्ध मिट जाता है। इसी प्रकार हमने किसी वर्तन में रही जमाया तो उन दोनों का सम्बन्ध हो गया। पर जब हम वही को वर्तन से निकाल लेंगे तो वह सम्बन्ध समवाय नहीं कहलाता। वरन् 'समवाय' ऐसा सम्बन्ध है कि जैसे ककड़ी और कुर्सी का जमाया सूत और बरत का। यदि हम इस सम्बन्ध को मिटाना चाहें तो कुर्सी और बरत भी समाप्त हो जायेंगे। इस प्रकार समवाय दो वस्तुओं का व्यापक समा-यम है जिसे हम मुष्ठी और गुन का सम्बन्ध भी कह सकते हैं।

अभाव की कल्पना—

मन्नि वैशेषिक-सूत्रों में महवि कहाव ने दो पदार्थों का ही उत्पत्ति किया है, पर पीछे के भाषाओं ने 'अभाव' नामक एक अन्य पदार्थ की कल्पना भी करली है। इसका भावय दो वस्तुओं का असम्बन्ध होना प्रकट करता है। वह दो प्रकार का माना गया है—संशयोभाव और अज्ञेयोभाव। संशयोभाव के तीन भेद हैं। किसी वस्तु की उत्पत्ति के पहले को अभाव होता है वह 'प्रायभाव' कहलाता है। जैसे धापा और बरत कार्य-कारण रूप होते हैं पर जब तक बरत नहीं बनाया जाता तब तक उनमें 'प्रायभाव' रहता है। इसी प्रकार जब किसी वस्तु के नष्ट हो जाने पर जो अभाव उत्पन्न होता है वह 'प्रसंगभाव' है। जैसे बड़ा के फूट जाने पर उसका मूक अंशभाग मिट्टी बनी रहती है, पर बटख में उससे जो पानी भरने का कार्य किया जाता वह उसका अभाव हो गया।

तीसरा अत्यन्ताभाव है जिसका आशय यह है कि वह वस्तु भूत, भविष्यत् वर्तमान में कभी नहीं होती । अभाव केवल बुद्धि से अपेक्षित है, पर वैशेषिक आचार्यों ने इसको बड़ा महत्व दिया है, क्योंकि वे कहते हैं कि दुःखो का अत्यन्ताभाव ही मोक्ष है और वही मनुष्य का चरम लक्ष्य है ।

इस प्रकार वैशेषिक ने लौकिक पदार्थों के ज्ञान और व्यवहार से ही मोक्ष जैसी आध्यात्मिक स्थिति का प्राप्त होना मिथ्या किया है और ससारी लोगो के भौतिकतावादी दृष्टिकोण को देखते हुये इसकी आवश्यकता भी है । सूत्रकार के मन्तव्यों का निष्कर्ष यही है कि यह ससार प्राकृतिक रचना है, इसलिये जब तक प्रकृति के तत्वों और उसके छोटे-बड़े विभिन्न रूपान्तरों को न समझ लिया जायगा तब तक मनुष्य सम्यक आचरण और व्यवहार करने में समर्थ नहीं हो सकता । जिन प्रकार वर्तमान समय में पाश्चात्य विद्वान आध्यात्मिक तत्वों की चर्चा किये बिना ही कर्तव्य और नीति के आधार पर अपने लोगो को जीवन निर्वाह का मार्ग-दर्शन करते रहते हैं और उसके द्वारा उन्होंने बड़ी-बड़ी सफलतायें भी प्राप्त करके दिखाई हैं, उसी प्रकार वैशेषिक ने अध्यात्म की चर्चा न करके समस्त विषयों को पदार्थ या द्रव्य के रूप में ही ग्रहण किया है, यहाँ तक कि उनके विवेचन में मन और आत्मा भी एक द्रव्य ही हैं । पर इस समस्त विवेचन का अन्तिम निष्कर्ष यही निकाला है कि मनुष्य को धर्मानुकूल आचरण करना चाहिये क्योंकि इसी से अभ्युदय (उन्नति या सफलता) और निश्चयेय (दुःखों में निष्कृति या मोक्ष) प्राप्त हो सकते हैं ।

क्योंकि कणादि ने अपने ग्रन्थ में ईश्वर और परलोक का नामोल्लेख नहीं किया है और अपने विवेचन को प्रत्यक्ष पदार्थों या उनके द्वारा अनुमान किये जा सकने वाले तथ्यों तक ही सीमित रखा है इसलिये अनेक लोग उनकी आस्तिकता में सन्देह करते हैं और उनके प्रतिद्वन्दी अन्य दार्शनिक सम्प्रदाय वालों ने तो उनको आधा या पूरा नास्तिक ही

पोषित कर दिया है, पर हम नहीं समझते कि वैशेषिक दर्शन का ध्यान-पूर्वक अध्ययन करने पर ऐसी कोई बात प्रकट होती है। अध्यात्म की चर्चा न करने पर भी कणाद ने जैसे ही वैशेषिक व्याकरणों और कर्तव्यों का आदेश दिया है वैसे कि अन्य शास्त्रों में मिलता है। इस विषय में गम्भीरतापूर्वक विचार करने पर इसका कारण यही प्रतीत होता है कि मुख्य बात तो कुछ भावना और उपगुह्य ध्रुम व्याकरण ही है। उसे जो कोन ईश्वरीय आदेश मान कर करते हैं तो उनका मार्ग भी सही है और जो उसे कर्तव्य और सम्मनता की भावना करते हैं वे भी कोई अनुचित काम नहीं करते। इतना ही नहीं वर्तमान समय के बहुसंख्यक उदाहरणों को देखकर तो हमको यह अनुभव होता है कि जो कोन संसार की वृत्त या झूठी माया कह कर ईश्वर, अध्यात्म को ही मान्यता देते हैं वे व्याकरण की दृष्टि से कुछ और ही सिद्ध होते हैं उनकी कबानी और करनी में काफी अन्तर दिखाई देता है। इसके विपरीत जो अध्यात्म और परमात्म-सत्य के सम्बन्ध में अपनी मनमानकारी को स्वीकार करके कर्तव्य और सम्मनता के अनुसार चलने का प्रयत्न करते हैं वे समान और संसार की पञ्चाक्षरिणी सेवा तथा उपकार करने में सफल हो पाते हैं। हमसिने यदि यहुपि कणाद ने अपना विवेचन में व्याकरण-संहिता के एक पक्ष को ही स्वीकार दिया तो यह कोई दोष या त्रुटि की बात नहीं है। उन्होंने ईश्वर और परलोक जीवन का निराकरण नहीं किया है और इन विषयों को अन्य विद्वानों के विवेचन के लिये सुपुष्टि रख दिया है।

घोड़ों का विरोध—वैशेषिक में भीतिरु में तत्त्वों की ही विशेष चर्चा होने का एक मुख्य कारण यह भी है कि इसकी रचना का एक प्रधान उद्देश्य घोड़ मत का सङ्कट और वैदिक पिडागर्तों की स्थापना थी ना। नीच लोकनिरतावादी वे और बेसी के साथ ईश्वर का भी सम्बन्ध करते थे। सम्प्रकाश ने उनका प्रभाव समस्त देश में बहुत अधिक ध्यात हो गया था और सोच बहने लगे थे कि घोड़ धर्म के प्रचण्ड होन के कारण वैदिक

सूर्य दूव गया । अन्त मे न्याय और वैशेषिक जैसे दर्शनकारो और कुमारिल भट्ट और शंकराचार्य जैसे धर्म प्रचारको ने बौद्धो का पराभव करके वैदिक सिद्धान्तो की पुन स्थापना की । ऐसी परिस्थिति मे वैशेषिक ने भौतिक-लाभ के आधार पर अपना प्रचार-कार्य करने वाले बौद्धो का खण्डन करने के लिये यदि उसी घरातल खडे होकर प्राकृतिक तत्वोकी वेद मिद्धान्तानुकूल विवेचना की तो यह स्वाभाविक ही था । कहा जाता है कि न्याय और वैशेषिक दर्शनो के तर्को और प्रमाणो के सामने निरुत्तर होकर बौद्ध विद्वानो ने इन दर्शनो को नष्ट भ्रष्ट करने की हर तरह से चेष्टाकी थी । अन्त में इन्ही के द्वारा उनका पराभव हुआ और वैदिक मान्यताएं पुन प्रचलित हो सकी । इस सम्बन्ध मे उदयनाचार्य नामक विद्वान की एक घटना विद्वानो में प्रसिद्ध हो गई है, जो ग्यारहवी सताब्दी मे मिथिला मे हुये थे और जिन्होंने न्याय और वैशेषिक के बहुत उच्चकोटि के ग्रन्थ लिखे थे । वे किसी समय पुरी के प्रसिद्ध जगन्नाथ जी के मन्दिर मे दर्शनार्थ गये, पर उस समय भगवान के पट बन्द थे । उदयनाचार्य ने उसी समय दर्शन करने का आग्रह किया और भगवान को अपना परिचय देते हुये उच्च स्वर से कहा—

ऐश्वर्यमवमत्तोसि मामवज्ञाय धर्तते ।

उपस्थितेषु बौद्धेषु मदधीना तव स्थिति ॥

अर्थात्—इस समय तो आप ऐश्वर्य के घमण्ड मे मेरी अवज्ञा करते हैं, पर जब बौद्ध लोग आपके ईश्वरत्व का धुँआधार खण्डन करने लगेंगे तब आपके अस्तित्व की रक्षा मेरे द्वारा ही होगी ।”

बौद्ध मतानुयायी अलौकिक तत्वो को, जिनका कोई प्रत्यक्ष अथवा सुदृढ अनुमान प्रमाण नही दिया जा सकता, वरन् जो आत्मिक अनुभूति के विषय हैं अस्वीकार करके ससार के प्रत्यक्ष तथ्यो के आधार पर शास्त्रार्थ करते थे, इस लिये बहुसंख्यक व्यक्ति वैदिक मिद्धान्तो से विश्वास

झुटाकर उनके अनुयायी बनते जाते थे। इसलिये वैशेषिक दर्शनकार ने भी भौतिक तत्त्वों और प्राकृतिक रचना की नये ढङ्ग से व्याख्या करके उनके सिद्धान्तों का निराकरण किया और सिद्ध किया कि परलोक और परमात्मा की सत्ता केवल वास्तवों में वर्णित होने है ही माननीय नहीं है, बरन् सूक्ष्म रचना और प्राकृति तत्त्वों के विकास की समीक्षा करने से भी बड़की पुष्टि होती है। इसका कारण यही था कि आश्चर्य करने वाले बौद्ध विद्वान केवल तत्त्वों और प्रमाणों से आचार पर आधरिवाद करते थे और प्राचीन वर्म ग्रन्थों में प्रतिपादित आध्यात्मिक तत्त्वों या ईश्वर सम्बन्धी विवेचन का उनकी दृष्टि में कोई मूल्य न था।

इसलिये यदि वैशेषिककार ने भी अपनी तर्क प्रकाशनी में परमात्मा की खर्चा नहीं उठाई और बौद्धों के निरीक्षणवाद का खम्बन जम्ही के भौतिकवादी सिद्धान्तों के आचार पर किया तो यह किसी प्रकार की भिन्ना का विषय न होकर बहुत बड़ी प्रशंसा की ही बात थी। इस पर हमको आज की निगाह से विचार नहीं करना चाहिये जब कि बौद्ध मत का नाम निराल ही इस देश से मिट गया है, बरन् उस समय की स्थिति की सामने रखकर करना चाहिये जिस समय कश्मीर से जम्नाकुमारी तक बौद्ध वर्म का पञ्चमोप सुनाई पड़ रहा था और वैदिक वर्मनुयायियों को उनके राजनीतिक तथा सामाजिक प्रभाव से सम्मुख अपने अस्तित्व की रक्षा करना भी कठिन हो रहा था। उस समय महर्षि कणाद और महर्षि पौत्तम ही वर्मरक्षार्थ कटिबद्ध हुये और जगहोंने अपनी विद्या बुद्धि तथा तर्क कुशलता द्वारा बौद्ध वर्म के नीरक्षार प्रवाह को रोक कर फिर से प्राचीन सिद्धान्तों की रक्षा और स्थापना की।

वैशेषिक की कुछ विशेषतायें—

वैशेषिक दर्शन में यद्यपि सर्वत्र भौतिक तत्त्वों और उनके स्वरूप की ही खर्चा की है पर बीच-बीच में उन्हीं के आचार पर वर्म-वर्णन के ऐसे सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया है जो जीवन के सम्मुख और

समाज के उत्कर्ष के दृष्टि से बहुत उपयोगी और आवश्यक हैं। इनमें हमको सबसे अधिक महत्व की बात दान-सम्बन्धी विवेचन जान पड़ा है जिसका उल्लेख हम प्रसंगवश पीछे भी संक्षेप में कर चुके हैं। वर्तमान समय में दान-प्रणाली की जैसी दुर्दशा हो रही है और कुछ लोगों ने जिस प्रकार उसीको अपने जीवन-निर्वाह का पेशा बना लिया है, वह अत्यन्त शोचनीय है। जो दान-प्रणाली परम्परा की शिक्षा देने वाली और आत्मा को शुद्ध तथा सात्त्विक बनाने वाली थी वह आजकल निकम्मा रह कर भीत माँगने या हरामखोरी करने का साधन बन गई है। यदि हम इस सम्बन्ध में वैशेषिक के सिद्धान्तों पर विचार और मनन करते हैं तो उसका कुछ दूसरा ही रूप दृष्टिगोचर होता है।

महर्षि कणाद का वचन है कि दान का देना तो परमावश्यक है, क्योंकि यह एक पवित्र सामाजिक कृतव्य है जिससे अनेक शुभ परम्पराओं का पोषण होता है और मनुष्य की आत्मा भी शुद्ध और उच्च होती है। पर साथ ही उन्होंने यह भी स्पष्ट शब्दों में कह दिया है कि—

बुद्धिपूर्व ददाति ॥६॥१॥३

दान तो अवश्य दिया जाय, क्योंकि जो कुछ प्राप्त हो जाय उसे ताले में बन्द करके अकेले ही उपयोग में लाने से मनुष्य में हीन कोटि की स्वार्थबुद्धि का प्रादुर्भाव होता है, जिससे सामाजिक प्रगति रुकती है और अनेक लोकोपकारी कार्यों में बाधा उपस्थित हो जाती है। पर दान इस प्रकार दिया जाय जैसे जमीन, बीज और मौसम पर विचार करके खेती की जाती है। शास्त्रों में दान का महत्व बहुत अधिक वर्णन किया गया है और कहा है कि मनुष्य जो कुछ दान करता है वह आगे चलकर उसे सैकड़ों गुना होकर मिलता है। इसी आधार पर विद्वानों ने दान की तुलना खेती से की है कि जिस प्रकार खेत में एक दाना बोने में उसके सैकड़ों दाने मिलते हैं उसी प्रकार श्रेष्ठ भाव से दान करने का प्रतिफल अनेक गुना होकर मिलता है। वैशेषिक इस सिद्धान्त को विल्कुल ठीक

बतलाता है, पर साथ ही उसका कहना है कि यह तभी हो सकेगा जब तुम बाग को बिबेकपूर्वक सोच समझ कर बोने ।

बाग सदा उपयुक्त पात्र बेलकर भ्रष्टापूर्वक निस्वार्थ भाव से करना चाहिये । ऐसे बाग की एक विशेषता यह भी है कि उसे जहाँ तक हो पुष्पाप बिना कुछ बहसान बताया वेना चाहिये । बागकर्म की तरह अपने नाम का डंका पीट कर बाग देना और जितना बिना है उतसे कहीं ज्यादा नामवरी और प्रशंसा की इच्छा रखना बाग के महत्व को गह कर देता है । छात्रों में कहा है कि बाग से दो प्रकार के फल होते हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष । प्रत्यक्ष फल है आशय सांसारिक मोक्षों की प्राप्ति है और परोक्ष से पारलौकिक सद्गति और आत्मोत्कर्ष का अर्थ निकलता है । नर्मतरंग को समझने वाला इनमें से प्रत्यक्ष फल को निकट कहते हैं, नमोकि मोक्षों की प्राप्ति का नित्य परिणाम मनुष्य का पतन ही होता है । इसलिये बाग सदैव आत्मा की शुद्धता तथा सद्गति की दृष्टि से ही देना चाहिये । बाग देने के साथ ही बाग देने में भी ऐसी ही सावधानी बर्तने की आवश्यकता है । इससे किये उपयुक्त तीसरे सूत्र के पदवाच्य ही नीचे सूत्र में कहा गया है—

तथा परिग्रहः ॥ ६११४

मार्ग—बाग देने में भी बिबेक का उपयोग करना चाहिये । बाग को मुक्त का भाव समझकर उससे किये कालावित रहना और अपनी कुछ भी योग्यता और गामता न होने पर भी निर्भयतापूर्वक उसे ग्रहण करना और उपयोग में लेना एक बहुत बड़ा पाप-कर्म है । ऐसा है कि बागकर्म हम लोग में प्रकट किये गये सिद्धांत से सर्वथा विपरीत डंग ही हर पण्डित बिखाई दे रहा है । इस समय बितना बाग बिना जाता है उससे से । प्रतिभान जाँचें बग्न करके कुशाग्रों को ही दिया जा रहा है । मन्त्रे मुनत्रे ननेबात्र दुराचारों कोय नि-संघ होकर बाग ग्रहण करते हैं और उनके बरसे में पुण्य के बजाय पाप रमों की ही

वृद्धि करते हैं। शास्त्रों में दान लेने का उत्तरदायित्व बहुत अधिक बताया गया है और कुदान का परिणाम दाता और ग्रहीता दोनों के लिये अनिष्टकारी लिखा है। इसी दृष्टि से दान के देने और लेने में वैशेषिककार ने बुद्धि और विवेक का पूर्ण उपयोग की चेतावनी दी है, जिसका यदि पालन किया जाय तो निःसन्देह दोनों पक्ष का परम कल्याण हो सकता है।

महर्षि कणाद का मत तो यहाँ तक है कि पापी प्रकृति के मनुष्यों को दान देने से कुछ भी पुण्य नहीं हो सकता। सूत्र ६।१।६ में कहा गया है—“तद्दुष्ट भोजने न विद्यते” और सूत्र ६ में कहा है—“तद्दुष्टेन विद्यते।” इसका आशय यही है अन्नदान आदि में पात्र का ध्यान रखना सर्वोपरि है। यदि आँखें बन्द करके चाहे जिसको दान दे दिया जायगा तो उससे पुण्य के बजाय उल्टा पाप ही मिलेगा। क्योंकि दान पाने वाला मुप्त का माल पाकर जो कुकर्म या दुर्व्यसन करेगा उसका निमित्त कारण दान ही होगा, इसलिये आठवें सूत्र में स्पष्ट कह दिया गया है कि “तस्य समभिव्याहारतो दोषः” अर्थात् दुष्टों को दान देना तो दूर उनसे किसी प्रकार का व्यवहार रखना भी दोषपूर्ण है। दुष्ट की सगति का परिणाम कभी शुभ या सुखदायी नहीं हो सकता। किसी भाषा कवि ने भी कहा है—

सङ्गति कीजँ साधु की हरँ और की व्याधि।

ओछी सङ्गति क्रूर की आठों पहर उपाधि॥

यदि दान के सम्बन्ध में हम महर्षि कणाद के उपदेशों का ध्यान रखते तो आज हिन्दू-समाज की दशा कुछ और ही होती। आज भी हिन्दुओं में इतना अधिक धन साधु, भिखारी, पण्डा, पुजारी, मठ, मन्दिर तीर्थ, श्राद्ध, ग्रहभोज, सदावर्त आदि भिन्न-भिन्न रूपों में खर्च कर दिया जाता है कि उसकी गिनती कगोड़ों नहीं, अरबों तक पहुँच सकती है। यदि यह दान का धन विवेकपूर्वक खर्च किया जाता और उसे हिन्दू धर्म का प्रचार करने तथा समाज को सुदृढ़ और सशक्त बनाने के कार्यों

करने में लगाया जाय तो आज कुछ और ही दृश्य दिखालाई पड़ता और हिन्दू जाति प्राचीन समय की तरह संसार में सर्वोच्च आसन पर बिठाव मान होती । पर अब विवेकमय्य होकर भाग देने का परिणाम यह हो रहा है कि हिन्दू धर्म अन्य देशवासियों की हँसी का पात्र बना हुआ है और वे लोग यहाँ गाँजा सुस्फा की धम लगाते हुए बटापारी साधुओं की मन्त्रछियो बबका लीचों में दान डेते हुये लम्बे बीड़े तिरकचारी पथों के छोटे छाप-छाप कर संसार को बतलाते हैं कि हिन्दू विद्वान् तन्त्रज्ञान की विज्ञावनी बातें करते हुए वास्तव में ऊँचे अन्धविश्वास और डोंगों का पोषण कर रहे हैं ।

कर्म-फल की प्रधानता—

मनुष्य अपने कर्मों का कर्ता-भोक्ता स्वयं ही है इसको भी वैश्विक ने स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है और जो लोग पुण्य को पैतों में बटीबने बेचने की वस्तु समझते हैं उनकी इसमें बहुत भर्त्सना की गई है। हिन्दू धर्म में आज कल इस सम्प्रदाय में बड़ी भ्रांति उत्पन्न हो गई है और मान्य जाति का रूप ऐसा विकृत हो गया है कि कुछ कर्मों का ह्रास होता जाना है । लोग समझते हैं कि हम चाहे जैसे कर्म करते रहें बन्ध में बग डाप बाण-पुण्य करके उसे दूर कर ही लेंगे । इतना ही नहीं मरने के बाद भी मृतक के नाम पर बग डाप लक्ष-लक्ष के कर्मकाण्ड करके सोचते हैं कि इससे मृतक को परलोक में सद्गति प्राप्त हो जायगी । पर यह विचार यथार्थ नहीं है । वैश्विक धूर्तों में कहा है—

अतमात्तरं पुण्य नामान्तरेष्कारणत्वात् ।।

अर्थात्—“अन्य आत्मा के पुण्य या कर्मों का अन्य आत्मा को फल नहीं मिलता क्योंकि दो विभिन्न आत्माओं में इस प्रकार फल मिलने का कोई कारण नहीं देखा जाता । अगर ऐसा विपरीत नियम लागू होता तो जिस प्रकार एक आत्मा के पुण्य करने से दूसरी आत्मा को उत्तका

पुण्य फल मिलता उमो प्रकार एक आत्मा के पाप कर्मों से दूसरी आत्मा को पाप-फल भी मिलना चाहिये था । यदि इस सिद्धान्त को सत्य मान लिया जाय तो सारी कर्म-व्यवस्था ही अस्तव्यस्त हो जायगी और धन-सम्पन्न व्यक्ति रुपये के जोर से पाप करने पर भी पुण्यात्माओं की गति पाने का दावा करने लगेंगे । यह स्थिति आजकल अनेक अवसरों पर प्रत्यक्ष देखने में आती है जब व्यभिचारी और आचरणहीन राजाओं और पूँजीपतियों को भी दान-दक्षिणा के आवार पर "धर्म-मूर्ति" की पदवी मिल जाती है और मरने के पश्चात् उनकी "स्वर्गीय" आत्मा के गुणगान किये जाते हैं ।

पर कोई भी निष्पक्ष विचारक इस प्रकार की मान्यता का समर्थन नहीं कर सकता । वैशेषिक दर्शनकार ने स्पष्ट घोषित कर दिया है कि एक आत्मा के गुण-पाप-पुण्य आदि दूसरी आत्मा के लिये सुख-दुःख का कारण नहीं हो सकते । शास्त्रों में कर्म-सिद्धान्त का जो विवेचन किया है उसके अनुसार मनुष्य जो कर्म करता है वह बीज के दो दलों (भागों) में विभाजित हो जाता है—एक सस्कार, दूसरा भोग । उस भोग को प्राप्त होते समय जैसा सस्कार मन में होता है उसी के अनुसार जीव उस भोग में सुख या दुःख का भाव अनुभव करता है । वास्तव में सुख-दुःख भोग्य पदार्थ में नहीं होता वरन् हमारी मानसिक भावना या सस्कारों में रहता है । क्योंकि एक अन्तःकरण के सस्कार किसी दशा में दूसरे अन्तःकरण में नहीं जा सकते, इसलिये प्रत्येक मनुष्य को सुख-दुःख की प्राप्ति अपने सस्कारों के अनुकूल ही होगी । किसी निकट या दूर के सम्बन्धी द्वारा दान-धर्म करने से उसकी मानसिक स्थिति नहीं बदल सकती और न किसी का दुःख, सुख-रूप में परिवर्तित हो सकता है । इसीलिये सभी शास्त्रकारों ने प्रारब्ध की अटलता पर बहुत अधिक जोर दिया है और मुक्ति का निरूपण करते हुए स्पष्ट कह दिया है कि जब

कम मनुष्य अपने आरम्भ कर्मों को भोग कर बिल्कुल समाप्त नहीं कर
 लेता वह एक मुक्ति कहाँ भी नहीं ढूँढ पाती ।

साधना का महत्व—

इस अक्षय्य रथ भावों के प्रभाव की सीमाएँ भी स्पष्ट रूप से की
 गई हैं और पाप-पुण्य का बहुत कुछ आचार भावों की अच्छाई-बुराई पर
 ही सिद्ध किया गया है । इस समय जब धर्म का एक विस्तृत होमपा है
 एवम्बोध व्यक्ति धर्म कार्य के बाह्य रूप को ही अधिक महत्व देते हैं
 और इसी के आचार पर किसी मनुष्य को ज्यादा या कम धार्मिक
 समझते हैं । कहने को तो यह से जोय वह देते हैं कि 'ठाकुरजी माय
 के भूये हैं' पर सभी धार्मिक स्वार्थों में धनी और निर्धन के साथ भी
 भेद-भावपूर्ण व्यवहार किया जाता है उससे प्रकट हो जाता है कि हमारे
 कहने और करने में साहचर्य नहीं है । एक व्यक्ति को अनीति के मार्ग
 पर चल कर महीने में साठ रुपया कमाता है और उनमें से एक हजार
 रुपया धार्मिक कार्यों में वे बाँटता है वह उस गरीब की अपेक्षा धार्मिक माना
 जाता है जो कठिन परिश्रम करके पचास रुपया कमा पाता है जिसको उसी
 कमाई में हथी और घो-सींग बच्ची का भरण-पोषण करता पड़ता है और
 जो मन्दिर में किसी पक्किठनी की कमा में अधिक है अधिक एक आना
 बढ़ा सकता है । जोन सेठजी के अनैतिक कार्यों को जानते हुए भी उनको
 बर्मात्मा मान बैठे हैं और एक आना बढ़ाने वाला गरीब किसी खेती में
 समझा ही नहीं जाता । पर यदि आन्तरिक भावों की दृष्टि में परीक्षा
 की जाए तो उस गरीब के मन में परोपकार, धर्म सचाई की भावना
 भीमान व्यक्ति की अपेक्षा अधिक पाई जाती है और समय आने पर वह
 जन-दान के रूप में नहीं तो किसी अन्य रूप में उसका परिचय दी देता
 है । इसी तथ्य को दृष्टिगोचर रखकर सूचकार ने कहा है—

अर्थात्—“भावना के दोष से उपधा (उपाधि— अवधर्म) होती है और भावना के अदूषित (शुद्ध) रहने से अनुपधा (अनुपाधि—धर्म) होती है।” इसमें बाह्य कर्म की अपेक्षा भावना को ही प्रधानता दी है। धर्म तभी होगा जब पुण्य-कर्म को आन्तरिक भावना और श्रद्धा के साथ किया जायगा। भूखे को भोजन कराना अवश्य पुण्य कार्य है, पर उसका वास्तविक महत्व तभी है जब हम अतिथि सत्कार को अपना कर्तव्य और आगामी जीवन में उद्धार का हेतु समझ कर निरभिमानिता और श्रद्धापूर्वक करें। यदि इसके विपरीत दान देते समय हम यह अहं-कार करें कि देखो हमारे द्वारा कितने लोगों की सहायता हो रही है और अपने इस भाव को किसी प्रकार दान लेने वालों पर प्रकट भी करदे तो उस दान को सर्वथा महत्वहीन ही समझना चाहिए। महाभारत की वह कथा प्रसिद्ध है जिसमें एक न्यूले का आधा शरीर चार रोटों का दान करने वाले के स्थान को स्पर्श करके सोने का हो गया था, पर जब उसने महाराज युधिष्ठिर के जगत प्रसिद्ध राजसूय यज्ञ के स्थान का स्पर्श करके शेष आधे शरीर को सोने का कर लेने की चेष्टा की तो उसे सफलता नहीं मिल सकी। इस कथा द्वारा लेखक ने यही शिक्षा दी है कि वास्तविक पुण्य सच्ची भावना का होता है। ससार को दिखाने और प्रशंसा प्राप्त करने को चाहे जितना बड़ा धर्म-कार्य कर लिया जाय उसका परिणाम छोटा ही निकलता है।

वेदों की प्रामाणिकता—

समस्त भारतीय ज्ञान-मार्गों का आधार वेद स्वीकार किया गया है। यद्यपि अपनी सीमित बुद्धि के कारण अथवा किसी विशेष उद्देश्य की पूर्ति के लिये विभिन्न विद्वानों ने वेद के पृथक्-पृथक् अर्थ किये हैं और उससे ज्ञान, कर्म और भक्ति में से किसी एक की प्रधानता सिद्ध की है, पर यह सचने माना है कि वेद मनुष्य मात्र के लिये सत्य ज्ञान का भण्डार है और उसके उपदेश किसी विशेष सम्प्रदाय के अन्तर्गत नहीं

जाते । वेबों से ही भारतीय धर्म के आचार और विचारों की धारा प्रवाहित हुई है । जगजा हम यह भी कह सकते हैं कि भारतीय धर्म का भवन वेबों के आधार पर ही पड़ा गया है । यही कारण है कि हिन्दू धर्म में प्रचलित छः दर्शनों में निम्नलिखित ही विषयों में मठभेद और विवाद होने पर भी वेब की प्रागानुष्ठाना निश्चयपूर्वक भाव से स्वीकार की गई है और प्रत्येक सम्प्रदाय या पंथ ने अपने विद्वानों की वैशानुपूर्वक बतलाया है और वैया ही सिद्ध करने की चेष्टा की है ।

वैशेषिक ने सृष्टि की रचना का कारण 'परमाणु' को बतलाया है और एतद् को 'अनित्य' कहा है इसकी आलोचना करते हुए अन्य दर्शनकारों ने उसे वेब से प्रतिनूक कहा है । उनका कहना है कि जब एतद् को अनित्य माना जायगा तो वेबों को जो अनादि और अपौरुषेय कहा गया है उसका विरोध होता है । इसी प्रकार जब अधिकांश वैदिक धर्मानुयायी सृष्टि का रचयिता ईश्वर को मानते हैं तो परमाणुओं से सृष्टि की रचना बतलाया भी वेब विरुद्ध है । पर इस प्रकार के आक्षेप एतन्मार्ग और सत्त्व-गुण के ही सूचक हैं और हम उनको विरोध महत्त्व नहीं दे सकते । वैशेषिक दर्शनकार ने प्रश्न का आरम्भ करते ही तीसरे सूत्र में 'वर्म' के प्रतिपादन के सम्बन्ध में बहुत स्पष्ट शब्दों में वेब की प्रमाण-स्वरूप माना है—

सत्त्वगुणान्मात्रस्य प्रमाणम् ॥

अर्थात्—'वर्म' के स्वरूप का निर्णय करने के लिये वेबों के बचन ही प्रमाण-स्वरूप हैं । इसका आशय यही है कि सामान्य मनुष्यों का ज्ञान निर्गन्त नहीं होता । उन पर अपने संस्कारों वातानुरूप पुनर्निर्माणों का कुछ प्रभाव पड़ता ही है और वे उसी के अनुकूल ज्ञान की व्याख्या करते हैं । इसलिये कोई व्यक्ति चाहे कितना भी बड़ा विद्वान् ज्ञानी और लोकमान्य हो अन्य विचारों में आलोचक उसके विचारों में भ्रष्टियाँ निकालेगी ही । केवल वेब ही ऐसा ज्ञान है जो यथार्थानुसार और

सम्प्रदाय-भेद से अलग है और जिसमें मनुष्यों को जीवन के स्वाभाविक और त्रिकालवाचित नियम बतलाये गये हैं। इसलिये जहाँ कहीं मतभेद उत्पन्न हो वहाँ उसका निर्णय वेद के आधार पर ही किया जाना चाहिये। वैशेषिक दर्शन के अन्त में भी सूत्रकार ने इसी सूत्र को ज्यों का त्यों लिखा है। अर्थात् इस प्रकार उन्होंने यह प्रकट किया है कि हमने ग्रन्थ के आरम्भ में जो यह प्रतिज्ञा की थी कि धर्म की वेदानुकूल व्याख्या करके समझाएँगे वह हमने पूरी करदी और इस ग्रन्थ में जो कुछ बतलाया गया वह सब वेद के प्रमाण से और उनके सिद्धान्तानुकूल लिखा गया है। हम नहीं समझते कि जब ग्रन्थकार इस प्रकार मुक्तकण्ठ से वेद की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं और उसी को अपना आधार बतलाते हैं तो उनको कोई अन्य किस प्रकार वेद के प्रतिकूल कह सकता है।

रह गई 'परमाणुवाद' और 'शब्दनित्यत्ववाद' की बात, जिनके आधार पर मीमांसक और वेदान्तियों ने वैशेषिक पर नास्तिकता का आक्षेप किया है, वे तो अपनी बुद्धि की पहुँच और विवेचनशैली से सम्बन्धित हैं। वैशेषिक ने परमाणुओं से, सांख्य ने प्रकृति से और वेदान्त ने ब्रह्म से जगत् का उद्भव बतलाया है, पर इस सबका अधिष्ठाता अथवा प्रेरक प्रत्येक ने ईश्वर को ही माना है। एक कहता है कि ईश्वर अपनी माया अथवा लीला से जगत् को प्रकट करता है और दूसरा कहता है कि ईश्वर प्रकृति अथवा परमाणुओं में प्रेरणा द्वारा ऐसी क्रिया आरम्भ कर देता है जिससे सृष्टि निर्माण का कार्य आरम्भ हो जाता है। इस वर्णन शैली की भिन्नता का कारण यही हो सकता है कि एक भौतिकवादी दृष्टिकोण से विवेचन कर रहा है और दूसरा अध्यात्मवादी दृष्टिकोण से लोगों को समझाना चाहता है। पर ससार में दोनों तरह के लोग हैं, इसलिए आवश्यकता और महत्व दोनों का ही है। जो पाठक जिस रुचि का होगा वह उसी प्रकार के तर्कों द्वारा सन्तुष्ट हो सकेगा। साम्प्रतिक भेद तो तय माना जाना जबकि इस विवेचन के आधार पर

मनुष्यों को मित्र प्रभार के आचार विचारों और वास्तविक कार्यों की प्रेरणा की जाती । पर वैज्ञानिक में वही आचार विचार का मित्र आया है वही वैदिक-कर्म यज्ञ हवन उनासना धाम ध्यान आदि का ही विधान बतलाया गया है । इतना ही नहीं अपने समस्त दार्शनिकों सिद्धांतों का प्रतिपादन करने के उपरान्त वर्णनकार ने यही कहा है—

हृदयानां हृदयप्रयोजनानां हृदयमात्रे प्रयोगोऽभ्युपगम्य ॥ १०-२-ब ॥

अर्थ— बेबाब में जिन कर्मों का उपदेश किया गया है और जिन पर इसी कोश में आचरण किया जाता है उनको सर्वत्र करते रहना चाहिए चाहे किसी अवस्था में उनसे कोई काम भी प्रतीत न हो क्योंकि अन्त में वे ही सुख और मोक्ष देने वाले हैं ।

इस स्वीकृति के पश्चात् हमको वैज्ञानिक विरोधियों के आक्षेपों में कोई सार नहीं जान पड़ता । दृष्टि विकास के क्रम और प्रक-यावस्था से निर्माण कार्य आरम्भ होने के सम्बन्ध में उसका अल्प वर्णनों से मतभेद हो सकता है पर उसके कारण उस पर कोई दोषारोपण नहीं किया जा सकता । इस प्रकार वैज्ञानिक ने यही मित्र किया है कि भौतिक दृष्टि से भी धर्म का आचरण और वेद के आदेशों का पालन ही मनुष्य के लिए कल्याणकारी है । सब प्रकार के पदार्थों के निरूपण में यही निष्कर्ष निकलता है कि सृष्टि रचना में आत्मा ही एकमात्र चैतन्य और ज्ञान सम्पन्न पदार्थ है, इसलिए हम जो कुछ कर्म करें उनमें सब आत्मकल्याण और आत्मा के उत्थान का ध्यान रखना ही हमारा धर्म है ।

आधुनिक विज्ञान से धार्मिक की ओर—

इस विवेचन को करते हुए हमारा ध्यान वैज्ञानिक दृष्टि में वैज्ञानिक दार्शनिक की धृष्टता पर जा पड़ना है । एक विज्ञान ने हम वर्तमान को

“संस्कृत में पदार्थ—विज्ञान (साइम) का प्रामाणिक ग्रन्थ” लिखा है । इसमें सन्देह नहीं कि वैशेषिक में सृष्टि-विज्ञान का संक्षेप में जितना यथार्थ वर्णन किया गया है, वैसा अन्यत्र मिलना कठिन है । पश्चिमीय वैज्ञानिकों ने विज्ञान का विस्तार बहुत अधिक किया है पर उनका विवेचन केवल प्राकृतिक पदार्थों तक ही सीमित है और उसमें भी अधिक ध्यान इस पर दिया गया है कि संसार में जो अमर्यो प्रकार के प्राकृतिक पदार्थ दिखलाई पड़ते हैं उनके गुण तथा उपयोगिता क्या है ? इस प्रकार उन्होंने प्रतीति एक से अनेक होने की प्रक्रिया पर ही विशेष रूप से विचार किया है ।

पर इस सबका मूल स्वरूप क्या है और दृश्य जगत् की उत्पत्ति के पहले उसमें किस प्रकार का रूपान्तर होकर सृष्टि का विकास होने लगता है, इस पर प्राचीन वैज्ञानिकों ने तो बहुत ही कम ध्यान दिया था, और अब भी वे इस दिशा में विशेष प्रगति नहीं कर सके हैं । इसका कारण यही है कि वे मुख्यतः जड़-प्रकृति की ही खोज करते हैं, उसी को अधिक महत्व देते हैं । पर संसार में व्याप्त चैतन्यतत्त्व की, जिसे हम ईश्वर के नाम से पुकारते हैं, नरफ उनका ध्यान आकर्षित नहीं हो सका है । इसका कारण सम्भवतः यही है कि वे आवश्यकता से अधिक प्रत्यक्षवादी हैं और प्राकृतिक स्थूल पदार्थों की अपेक्षा सूक्ष्म तत्वों में न उनकी रुचि होती है और न उनकी बुद्धि काम करती है । दूसरा कारण यह भी है कि अभी तक पाश्चात्य विज्ञान की परम्परा मुख्य रूप से नास्तिकवादी रही है, अतः से सौ या अस्सी वर्ष पहले तो इस विचारधारा ने संसार में एक बड़ी हलचल और क्रान्ति उत्पन्न कर दी थी । इस पूर्वाग्रह के प्रभाव से भी वे चैतन्यतत्त्व की सत्ता को ठीक तरह समझने में असमर्थ रहते हैं ।

पर अब तक के अनुभव से हमको यही प्रतीत होता है कि शुद्ध भौतिकवाद जिसमें ईश्वर, जीवात्मा और मूल प्रवृत्ति का विचार छोड़ दिया जाता है और केवल भौतिक पदार्थों के गुणों और उपयोग पर ही

दृष्टि रखी जानी है मनुष्य के मानविक विकास के लिए हिनकारी नहीं होता। उनमें लोगों में स्वार्थ की कृति बढ़नी है और वे अन्य मनुष्यों तथा प्राणियों के साथ अपने ॥ सहस्र जीवात्मा के समान व्यवहार करना नहीं चाहते बल्कि उनको अपने लाभ का साधन—जाना भय मानकर व्यवहार करते हैं। योरोप मरीका के पश्चिमी देशों के लोकोपी बय भी वैयक्तिक तथा राजनीतिक प्रवृत्ति पर विचार करने से वही निष्कर्ष निकलता है। इन्होंने अभी तक तो अकरीका एशिया की सीधे सारे बङ्ग से रहने वाली निरीह जातियों के साथ ऐसा ही व्यवहार किया या मानों के भी एक तरह व्यवसाययोगी पदार्थ या सामग्री हैं। जब विश्व व्यापार के प्रभाव से और परिस्थितियों के बदल जाने के कारण उस व्यवहार में अन्तर पड़ गया है पर अब भी अधिकृत जातियों के प्रति उनका पुराना मनोभाव अधिक नहीं बदला है।

इसके विपरीत वैज्ञानिक दर्शन में भी यद्यपि प्रकृति के द्रव्यों तथा उनके मूल तथा कर्मों (उपयोग) का ही मुख्य रूप से विवेचन किया है पर उसका उद्देश्य यही बतलाया है कि इस प्रकार के ज्ञान से मनुष्यों को अपनी वास्तविकता का ज्ञान हो और वह मानव-धर्म को समझकर अन्य प्राणियों के प्रति बड़ा सहानुभूति उदारता का वर्णन करे। उसने प्रतिपादित किया है कि इस जगत् में सबसे बड़ी समस्या दुखों से मुक्त काय पाने की है और इनकिये मनुष्य का कल्याण इसी में है कि वह इसमें अनागत रहकर उचित व्यवहार करना सीखे। इस सम्बन्ध में अन्य कारण कहना है कि संसार में हमको मिलने दुःख या सुख दिखलाई पड़ते हैं वे बाहरी वस्तुओं की प्रतिक्रमता या अनुकूलता से ही अनुभव में आते हैं। जीवात्मा में तो स्वयं दुःख या सुख का स्वभाव है नहीं। क्योंकि यदि दुःख जीवात्मा का स्वभाव होता तो वह सर्वत्र दुःखी ही रहता और फिर किसी प्रकार के उत्थान या मोक्ष आदि की चेष्टा करनी ही व्यर्थ थी। इसी प्रकार यदि उसका स्वभाव सुख का होता तो फिर उसे संसार में सुख प्राप्ति के लिये किसी प्रकार की चेष्टा करने की आवश्यकता नहीं

धी । इससे सिद्ध होना है कि जीवात्मा दुःख और मुक्त से परे है, और जब तक वह इस तत्त्व को समझ नहीं लेगा तब तक उसकी व्यस्तता, व्याकुलता या अन्त नहीं हो सकती । इसके लिये वैशेषिक दर्शन बतलाता है कि इस जगत में कौन-से तत्व तो जीव के अनुकूल हैं अर्थात् उससे 'साधर्म्य' सम्बन्ध रखते हैं और कौन उसके प्रतिकूल हैं अर्थात् उससे 'वैधर्म्य' सम्बन्ध रखने वाले हैं । यदि मनुष्य इस 'विज्ञान' को समझ जाय तो वह महान् मे दुःखों से छुटकारा पाकर सच्ची शान्ति प्राप्त कर सकता है । ग्रन्थकार अन्त में यही निष्कर्ष निकालता है कि धर्म ही जीवात्मा का सधर्म तत्व है और द्रव्य, गुण, कर्म सामान्य विशेष और समवाय छ प्राकृतिक अङ्गों के पदार्थों को स्वरूप को समझ लेने से उसे साधर्म्य और वैधर्म्य का ज्ञान हो जाता है और वह दुःखों से पूर्णतः छुटकारा पा सकता है ।

×

×

×

धर्म के निरूपण और उसका सम्यक् रूप से पालन करने में दर्शनशास्त्र का बड़ा महत्त्व है । जिन मजहबों में धार्मिक नियमों और कर्तव्यों का उपदेश केवल आदेश के रूप में दिया गया है और उनके विरुद्ध चलने पर लोगो को ईश्वर और नर्क का भय दिखाया गया है, वे उच्चकोटि के धर्म नहीं माने जा सकते । उनके अनुयायी भेद बकरियों की तरह अपने आदि प्रचारक का अन्धानुसरण करते रहते हैं । वे कभी उन सिद्धान्तों की वास्तविकता अथवा सच्चाई को परखने की चेष्टा नहीं करते । इतना ही क्यों वे तो इस प्रकार की भावना को भी एक महा-पाप समझते हैं । इसके विपरीत जिन धर्मों की नींव दर्शनशास्त्र पर रखी जाती है उनमें लोगो को धार्मिक नियमों और सिद्धान्तों के साथ उनकी युक्तियुक्तता भी बतलाई जाती है और उन पर स्वतन्त्र बुद्धि से विचार करने का अवसर भी दिया जाता है । इसके परिणाम स्वरूप एक ही धर्म के भीतर सम्प्रदायों का आविर्भाव हो जाना अस्वाभाविक नहीं है, क्योंकि

स्वाभाविक प्रवृत्ति है। वास्तव की विषयता और व्यक्तिगत योग्यता के कारण एक ही समय तक पहुँचने के लिए लोग विभिन्न मार्गों का अपेक्षित कर लेते हैं। कुछ लोग इसको धर्म की कमजोरी खनरी संगठनात्मक शक्ति का अभाव मानते हैं। पर हमारा विचार है कि इस प्रकार का मान्यता धर्म ही स्थायी और दृढ़ फलदायक हो सकता है। अध्यात्मिकता के आधार पर सन्तुष्टि लोग वास्तविक सफलता प्राप्त कर सकते हैं। पर वे आरम्भिक जोर के समाप्त हो जाने पर निरर्थक विमूढ़ होकर स्वयं मर्त्य भी हो जाते हैं। हमारे विपरीत वैज्ञानिक ज्ञान के मुरझाते आधार पर प्रतिष्ठित धर्म समय के छोटे-बड़े प्रहारों के सहते हुए भी जाने स्थान पर स्थिर रहता है अपने समय तक पहुँच ही जाता है। धर्म और धर्म का यह साम्य ही हिन्दू धर्म की बहुत बड़ी विशेषता है और इसी के बल से वह जनक दुर्दिनों को पार करके अभी तक जीता जागता है और अति प्राचीन अतीत से सम्बन्ध बनाये हुए है। इस दृष्टि से वैज्ञानिक ज्ञान का महत्व समझना और उसका अनुशीलन करना हमारा कर्तव्य है।

गायत्री तपोभूमि मधुर]

—श्रीरम शर्मा आचार्य

वैशेषिक-दर्शन

प्रथमोऽध्यायः, प्रथम आह्निकम्

अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः ॥ १ ॥

सूत्रार्थ—अथ=अब (आरम्भ के लिये माङ्गलिक शब्द), धर्मम्=धर्म की, व्याख्यास्याम =व्याख्या करते हैं ।

व्याख्या—जब, मनुष्य को प्रमाण आदि का पदार्थ ज्ञान हो जाय, तब उसे धर्म के जानने की आवश्यकता होती है । ब्रह्मचर्य आश्रम में विद्याध्ययन आदि करके जब गृहस्थाश्रम में प्रवेश करता है, तब सासारिक विषयो में फँसकर धर्म की ओर से उदासीन हो जाता है । भोगों के कारण उसकी इन्द्रियाँ विकारग्रस्त हो जाती हैं और यदि वह उन विषय-भोगों से बचने का प्रयत्न नहीं करता तो उसका दिनोदिन पतन होता जाता है । यदि, उस समय सँभल जाय, तभी उत्थान होना सम्भव है, क्योंकि, इन्द्रियो का विकारग्रस्त होना अविद्या के कारण होता है और अविद्या ही धर्म का उदय नहीं होने देती । या तो प्रारब्ध कर्म अर्थात् पूर्व जन्म के शुभ कर्मों के फल रूप में, धर्म का उदय होता है अथवा धर्म का उपदेश सुनने से मनुष्य में ज्ञान की उत्पत्ति होती है । इससे सिद्ध हुआ कि वेद-शास्त्र आदि से प्रमाणित धर्म का ज्ञान होना आवश्यक है । क्योंकि, धर्म का ज्ञान हुए बिना अर्थ, काम और मोक्ष का यथार्थ ज्ञान होना सम्भव नहीं है । इसलिये धर्म का लक्षण बताते हैं । 'अथ' पद ग्रन्थ के आरम्भ होने का सूचक तो है ही, साथ ही इसे माङ्गलिक भी माना

जाता है। यत 'अथ' पद से प्रारम्भ करना कल्याणकारी समझना चाहिये।

यतोऽभ्युदयनिश्चयेऽसिद्धिस्त धम ॥ २ ॥

बुद्धाव—यत—जिससे अभ्युदय—यथार्थज्ञान मथवा सत्य ज्ञान और निश्चयेऽसिद्धि—माता की सिद्धि हो स—वही धम—धर्म कहा जाता है।

व्याख्या—जिसके द्वारा प्रत्येक वस्तु का यथार्थ ज्ञान प्राप्त हो सके उसे धर्म कहते हैं। 'यह गाय है' क्यों है यह गाय ? इसलिये कि इसमें मज्जन है। यह मज्जन ही गाय का धर्म है। अब कहते हैं कि मज्जन की पहिचान क्या है ? गाय चार पाँव वाली होती है। चार पाँव तो अन्य पशुओं के भी होते हैं। तो कहा कि उसकी पूँछ के अन्त में बाल होते हैं। मैद क भी एसी ही पूँछ होती है। तो कहा कि गाय के दो सींग होते हैं। सींग दूसरे पशुओं के भी होते हैं। तो गाय के कंठ में गीबे की आँखें बूबर छटका रहता है। ऐसा ही कुबेर बैल के छटका रहता है। तो कहा कि गाय के बन होते हैं बैल के नहीं होते। इस प्रकार चार पाँव का पशु पूँछ के अन्त में बाल दो सींग कंठ में गीबे छटकता हुआ कुबेर और बन यह मायत्व हुआ। इसी प्रकार अन्य वस्तुओं का यथार्थ ज्ञान होना चाहिये। अब अभ्युदय अर्थात् कल्याण क सम्प्राप्त में कहते हैं। धर्म से जो-कल्याण भी सिद्ध होता है। वहाँ धर्म न होया वहाँ पाप-कर्म होते रहने से आध्यात्मिक कार्यों की ओर भी मन की प्रवृत्ति नहीं हो सकती और जोकाचार अर्थात् अतिथि सेवा उपाचार, अहिंसा आदि आदि कर्मों का पाठन भी नहीं सकता और पाप कर्मों से तो बँध भी कुछ ही कुछ मिळता है। पापियों के घर का नामाकरण भी प्रेषित रहता है और वहाँ हर प्रकार के दुष्कर्मों का सम्प्राप्त रहने से धर्म-कार्य का तो एक्यम अभाव रहता है। इसीलिये सूत्रकार ने धर्म की अभ्युदय कराने वाला अर्थात् परम सीमाध्य देने वाला और निश्चयेऽसिद्धि अर्थात् दुष्कर्मों से परम निवृत्ति कराने वाला कहा है।

इससे सिद्ध होता है कि जिससे तत्त्व ज्ञान की प्राप्ति होकर दुःखों की अत्यन्त निवृत्ति अथवा मोक्ष की प्राप्ति हो सके, वही धर्म है ।

तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम् ॥३॥

सूत्रार्थ—तत्=उस धर्म का, वचनात्=कहने वाला होने से, आम्नायस्य=अन्य का (वेद का), प्रामाण्यम्=प्रमाण मानने योग्य है ।

व्याख्या—जिस वस्तु का जिसे यथार्थ ज्ञान है, वह उसका ज्ञाता कहा जाता है और जो, जिस विषय का ज्ञाता है, वह उस विषय की वास्तविकता का वर्णन करे, तो उसका वह वर्णन प्रमाण समझा जायगा । इसलिये वेद को सभी विषयों में प्रमाणिक माना जाता है । क्योंकि, वेद में धर्म का वास्तविक रूप बताया गया है और उसमें जो कुछ उपदेश दिया गया है, उसका पालन करने पर वैसा ही फल होते देखा जाता है । जिन-जिन अनुष्ठानों को वेद में सासारिक भोगों की प्राप्ति के लिये श्रेष्ठ बताया है, उन-उन अनुष्ठानों का वैसा-वैसा फल ही होते देखा गया है । इससे यह माना जायगा कि जो अनुष्ठान पारलौकिक सिद्धि के लिये कहे हैं, उनसे पारलौकिक सिद्धि होगी ही । क्योंकि, वेदों का रचयिता ईश्वर है और त्रिकालज्ञ महर्षियों ने, उनको प्रकाशित किया है, इसलिये उनकी प्रामाणिकता में कोई सदेह नहीं हो सकता । इसीलिये सूत्रकार ने धर्म का ज्ञान प्राप्त करने के लिये, वेद से शिक्षा लेने का उपदेश देते हुए वेद को ही प्रमाण माना है । इससे सिद्ध होता है कि वेद के सिवाय अन्य कोई प्रमाण, धर्म के निरूपण में मान्य नहीं हो सकता ।

धर्मविशेषप्रसूताद्द्रव्यगुणकर्म सामान्यविशेष

समवायानां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां

तत्त्वज्ञानानि श्रेयसम् ॥४॥

सूत्रार्थ—द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानाम् = द्रव्य,

पुण कर्म सामान्य विशेष और समवाय पदार्थानाम् = पदार्थों के साधर्म्यवैधर्म्याभ्याम् = अपने धर्म और विपरीत धर्म के द्वारा धर्मविशेषप्रसूतात् = धर्म विशेष से उत्पन्न स्वस्वज्ञानात् = यथार्थ ज्ञान से निश्चयसम् = मोक्ष की प्राप्ति होती है ।

व्याख्या—पदार्थः कः है—इस पुण कर्म सामान्य विशेष और समवाय । इन पदार्थों के कथनों को वास्तविक रूप से जान लेने पर यह पहिचान हो जाती है कि 'यह पदार्थ इस प्रकार का है' 'अमुक कार्य में उपयोगी है'—इसे यथार्थ ज्ञान कहते हैं और 'यह पदार्थ इस प्रकार का नहीं है' अथवा 'यह अमुक कार्य में उपयोगी नहीं है' यह पदार्थ के विपरीत होने का ज्ञान है । अथवा किसी पदार्थ का वास्तविक स्वरूप ज्ञान होता ही यथार्थ ज्ञान और उसकी वास्तविकता से विपरीत होने से विपरीत ज्ञान बीछे पाय को बिल समझना अथवा रस्ती को छर्प समझ लेना—यह विपरीत ज्ञान है । जब यथार्थ ज्ञान हो जाता है तब विपरीत ज्ञान कम भ्रान्ति नष्ट हो जाती है । क्योंकि यह समझ लेने पर कि मुझे जो रस्ती में छर्प का ज्ञान हुआ था वह निम्न भ्रम था यथार्थ में यह रस्ती ही है । इस प्रकार यथार्थ ज्ञान ही तत्त्व ज्ञान है उसके होने पर ही मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है । जब तक यथार्थ ज्ञान नहीं होता तब तक मोक्ष प्राप्ति सम्भव नहीं है ।

पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाश कालोविनात्मा

मन इति द्रव्याणि ॥५॥

तुल्यार्थ—पृथिवी—पृथिवी आप = जल तेज = अग्नि वायु = वायु, आकाशम् = आकाश काल = काल दिक् = विद्या आत्मा = आत्मा और मन = मन इति द्रव्याणि = यह नौ द्रव्य रहे जाते हैं ।

व्याख्या—पृथिवी, जल, अग्नि, वायु और मन यह परिच्छिन्न अर्थात् एकदेशीय द्रव्य हैं और आकाश, काल, दिशा, आत्मा यह चारो द्रव्य व्यापक कहे गये हैं ।

**रूपरसगन्धस्पर्शसंख्याः परिमाणानिपृथक्त्वं
संयोगविभागौ परत्वापरत्वे बुद्धयः सुखदुःखे**

इच्छाद्वेषौ प्रयत्नाश्च गुणाः ॥६॥

सूत्रार्थ—रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, च=और (गुरुत्व, द्रव्यत्व, स्नेह, सस्कार, धर्म, अधर्म, शब्द) यह चौबीस गुण हैं ।

व्याख्या—यह चौबीसो गुण नौ द्रव्यो में रहते हैं, यह सब पदार्थ के धर्म कहे जाते हैं अर्थात् यह गुण वैज्ञानिक खोजो और आविष्कारो में काम आते हैं ।

**उत्क्षेपणमवक्षेपणमाकुञ्चनं प्रसारणं गमनमिति
कर्माणि ॥७॥**

सूत्रार्थ—उत्प्रेक्षणम्=ऊपर जाना (उछलना), अवक्षेपणम्=नीचे गिरना, आकुचनम्=सिकुडना, प्रसारणम्=फैलना, गमनम्=चलना, इति=यह, कर्माणि=कर्म हैं ।

व्याख्या—पदार्थों के पाँच कर्म कहे गये हैं, प्रत्येक पदार्थ को अनुभव करने वाली एक-एक इन्द्रिय और मानी गयी है, जैसे ऊपर जाना अग्नि का कर्म है, नेत्र उसके कर्म को देखता है, नीचे गिरना पानी का कर्म है, रसना अर्थात् जीभ उसके गुण का अनुभव करती है, सिकुडना पृथिवी का कर्म है, नासिका उसका अनुभव करने वाली है, फैलना आकाश का कर्म है—कान उसका अनुभव करते हैं और चलना वायु का कर्म है, उसका अनुभव त्वचा से होता है ।

सर्वानित्य द्रव्यवत्कार्य कारणं सामान्यविशेषवदिति

द्रव्य गुण कर्मणामविशेष ॥८॥

सूचार्थ—सत्=अस्तित्व वाला अनित्य=नाशवान् द्रव्य
वत्=द्रव्य के समान कार्यम्=उत्पन्न पदार्थ कारणम्=उत्पन्न
करने वाला सामान्यविशेषवत्=सामान्य और विशेष असा इति
=यह द्रव्य गुण कर्मणाम्=द्रव्य गुण और कर्म का अविशेष
=विशेषता रहित (सामान्य) धर्म है।

व्याख्या—द्रव्य गुण और कर्म सामान्य अस्तित्व वाले पदार्थ हैं
इनमें कोई विशेषता नहीं पायी जाती है। द्रव्य के दो भेद हैं—एक कारण
द्रव्य और दूसरा कार्य द्रव्य। कारण द्रव्य वह है जिससे कार्य द्रव्य की
उत्पत्ति होती है और कार्य द्रव्य उत्पन्न होने वाले द्रव्य को कहते हैं।
जैसे—मिट्टी से बड़ा बनता है। इसमें मिट्टी कारण द्रव्य है क्योंकि वह
बड़े को उत्पन्न करने वाली है। जो कारण द्रव्य है, वे नष्ट नहीं होते
इसलिये उन्हें नित्य कहा गया है। जो कार्य द्रव्य है वे नष्ट हो जाने
वाले होने से अनित्य हैं। मिट्टी नित्य है क्योंकि वह टूटती फूटती या
नष्ट होती दिखायी नहीं देती। उसका कार्य बड़ा हुआ जाता है इसलिये
वह अनित्य है और टूटने पर मिट्टी रूप होकर मिट्टी में ही मिल जाता
है, इससे भी मिट्टी का नित्य होना सिद्ध होता है। इसी प्रकार कारण
गुण और कारण-कर्म नित्य तथा कार्य गुण और कार्य कर्म अनित्य हैं।
कारण गुण स्वाभाविक गुण को कहते हैं जैसे अग्नि का स्वाभाविक गुण
प्रकाश है वही अग्नि होती वही उसके साथ प्रकाश अवश्य होगा।
अग्नि की एक धिंगलारी में भी प्रकाश की चमक होगी। तो अग्नि के
साथ प्रकाश नित्य है और कार्य गुण नैमित्तिक होता है जैसे स्वर्ण का
गुण द्रवित्व होता है, परन्तु उसकी द्रवता जबकि पिघलना हमेशा नहीं
रहता वह अग्नि पर सुहावे आदि के संयोग से पिघलता है। इसी प्रकार,
अग्नि के संयोग से लोहा बर्त हो जाता है परन्तु नहीं उसका स्वाभाव-

विक गुण नहीं है। क्योंकि, ठण्डे स्थान में डाल देने से लोहा थोड़ी देर में ही ठण्डा हो जाता है। इससे सिद्ध हुआ कि कार्य-गुण अनित्य है। कारण, कर्म चेतन के द्वारा सम्पन्न होने से नित्य हैं और क्रिया चेतन के आश्रय होने से अनित्य समझनी चाहिये।

द्रव्यगुणयोः सजातीयारम्भकत्वं साधर्म्यम् ॥६॥

सूत्रार्थ—द्रव्यगुणयो = द्रव्य और गुण का, सजातीयारम्भ-
कत्वम् = अपने सजातीय पदार्थ को उत्पन्न करना, साधर्म्यम् =
समान धर्म है।

व्याख्या—द्रव्य और गुण अपने ही रूप, रङ्ग, धर्म वाले पदार्थों को उत्पन्न करते हैं। एक द्रव्य दूसरे द्रव्य की जाति के पदार्थ को पैदा नहीं कर सकते। अर्थात् यो समझिये कि द्रव्य से गुण की उत्पत्ति नहीं होती। द्रव्य से द्रव्य ही उत्पन्न होगा और गुण से गुण उत्पन्न होगा। इसी को सजातीय आरम्भक कहते हैं। जैसे—स्वर्ण से जो आभूषण बनेगा उसका रूप स्वर्ण जैसा ही होगा। मिट्टी से बना हुआ घड़ा मिट्टी ही रहेगा।

द्रव्याणि द्रव्यान्तरमारभन्ते गुणाश्चगुणान्तरम् ॥१०॥

सूत्रार्थ—द्रव्याणि = द्रव्य से, द्रव्यान्तरम् = द्रव्य की विभिन्नता, च = और, गुण = रूप आदि गुण से, गुणान्तरम् = गुणों की विभिन्नता का, आरभन्ते = आरम्भ होता है।

व्याख्या—जैसे, कारण-द्रव्य से कार्य-द्रव्य बनता है या यो कहिये कि द्रव्य के परमाणुओं के मिलने से उसका कार्य घड़ा या वस्त्र बनता है, वैसे ही रूप आदि गुणों से अपने समान रूप की उत्पत्ति होती है। जैसे अग्नि का गुण प्रकाश है, पर जब तक चिनगारी रही, तब तक प्रकाश दिखाई नहीं दिया। धीरे-धीरे चिनगारी में अग्नि का रूप लिया तो उसके रूपा-

स्वर में प्रकाश बिछाई देने लगा । गुण की द्विती हुई कृता ही प्रकट होती है, जैसे-हस्ती और गुना मिलने पर काल रंग उत्पन्न होता है, इस प्रकार गुणों के संयोग से गुणों की विभिन्नता भी उत्पन्न है ।

कर्म कर्मसाध्य न विद्यते ॥११॥

सुबार्थ—कर्म=कर्म कर्मसाध्यम्=कर्म को उत्पन्न करने वाला न=नहीं विद्यते=होता है ।

व्याख्या—कर्म के द्वारा कर्म की उत्पत्ति नहीं होती क्योंकि कर्म सदा रहने वाला अवस्थि नित्य नहीं है और जो वस्तु नित्य नहीं वह किसी को उत्पन्न करने वाली भी नहीं हो सकती । यदि कर्म से कर्म का उत्पन्न होना मान भी लें तो पहिले कर्म से दूसरा कर्म उत्पन्न होना, इस प्रकार सम्पूर्ण कर्म से ही उत्पन्न हुआ मान किया जायगा ।

न ब्रह्म कार्य कारणं च बाधति ॥१२॥

सुबार्थ—च=और, कार्यम्=कार्य-ब्रह्म कारणम्=अपने कारण-ब्रह्म को बाधति=नष्ट करने वाला न=नहीं है ।

व्याख्या—कोई भी कार्य-ब्रह्म अपने कारण-ब्रह्म का नाश नहीं कर सकता इसी प्रकार कारण-ब्रह्म भी अपने कार्य-ब्रह्म को नष्ट करने में समर्थ नहीं है । इससे सिद्ध होता है कि कार्य या कारण-ब्रह्म आपस में एक दूसरे के विरोधी नहीं हैं । क्योंकि कार्य बनने पर भी कारण-ब्रह्म का अस्तित्व बना रहता है । जैसे बड़ा मिट्टी से बनता है उस पर रंग-रौनक होने पर भी मिट्टी का अस्तित्व रहता ही है ; स्वर्ण के बरतूबनों में सोने की छत्ता रहती ही । इस प्रकार कारण-ब्रह्म भी सदा बना रहती है, परन्तु, कर्म के द्वारा कार्य का विनाश हो सकता है । उसे को छोड़ना या बानूषय को यकाकर फिर छोना बना केना कर्म ही है । इससे कार्य का नाश होना प्रत्यक्ष सिद्ध है ।

उभयथा गुणाः ॥१३॥

सूत्रार्थ—उभयथा=दोनों प्रकार के, गुण = गुणों में समानता है ।

व्याख्या—कारण गुण और कार्य गुण दोनों समान धर्म वाले हैं । क्योंकि, कारण से कार्य उत्पन्न होता है, इसलिये जैसा कारण होगा वैसा कार्य होगा । करेले के बीज से करेला ही उत्पन्न होगा, आम नहीं हो सकता । सोने के आभूषण सोने के रूप रंग के ही होंगे, वे सुनहली होंगे, चाँदी के आभूषण रूपहली होंगे, वे सुनहले नहीं हो सकते । क्योंकि, आभूषणों में उसकी कारणरूपा धातु की विद्यमानता ज्यों की त्यों बनी रहती है । इसी प्रकार घड़े में मिट्टी का रूप और वस्त्र में धागे का विद्यमान रहना प्रत्यक्ष दिखाई देता है । कुछ व्याख्याकार इस सूत्र का अर्थ गुण से द्रव्य और गुण दोनों का नाश होना बताते हैं । क्योंकि, द्रव्यों से गुणों के नियम में भिन्नता है ।

कार्य विरोधि कर्म ॥१४॥

सूत्रार्थ—कर्म = कर्म, कार्य-विरोधि = कार्य का विरोधी है ।

व्याख्या—कर्म अपने कार्य से ही नष्ट हो जाता है । जैसे आभूषण बनाने वाला स्वर्णकार आभूषण बनाता है और जब उसका आभूषण बन जाता है, तब वह अपने कर्म को रोक देता है । इसी प्रकार, कुम्भकार का कर्म भी तभी तक चलता है, जब तक कि घड़ा बन नहीं जाता । घड़ा बनते ही कर्म समाप्त हो जाता है । इसी से सिद्ध होता है कि कार्य ही कर्म का विरोधी है । अर्थात् कार्य के उत्पन्न होते ही कर्म का नाश हो जाता है । सयोग-वियोग रूप कार्य करने वाला कर्म अपने कार्य से ही नाश को प्राप्त होता है । इससे सिद्ध हुआ कि द्रव्य अपने कार्य और कारण को नष्ट नहीं करता, बल्कि, गुण ही कार्य और कारण को नष्ट कर देता है । जैसे, आभूषण बनने पर कर्म तो समाप्त हो ही गया, आभूषण के

रूप में कारण का यथार्थ रूप प्राप्त गया और जो कार्य रूप आभूषण बना उसमें भी कारण के गुण अर्थात् मूलहवीषण का ही प्रभुत्व रहा। इससे सिद्ध हुआ कि गुण ही सर्वांगपरि है तथा कम का विरोधी कार्य है।

क्रियागुणवत् समवायिकारणमिति द्रव्यलक्षणम् ॥१५॥

सुमार्थ—क्रियागुणवत्—क्रिया और गुण के समान समवायिकारणम्—समवायि कारण होता है इति—यह द्रव्यलक्षणम्—द्रव्य का लक्षण है।

व्याख्या—द्रव्य उसे कहते हैं जो क्रिया को ग्रहण कर उनका ही जो क्रिया के द्वारा अपने रूप को बदल सके वस्तुवा अन्त वस्तुओं को उत्पन्न कर सके। जिसका कार्य के साथ सम्बन्ध बना रहे अर्थात् कार्य रूप में बदल कर भी अपना अस्तित्व न छोड़े वही समवायि कारण कहा जाता है।

द्रव्याभ्यगुणान्संयोगविभागेभ्यकारणमनपेक्ष इति

गुण लक्षणम् ॥१६॥

सुमार्थ—द्रव्याभ्यगुण—द्रव्य के सहारे रहने वाला अगुणवान्—गुण से रहित संयोग-विभागेषु—संयोग वियोग के अकारणम्—बिना कारण अनपेक्ष—अपेक्षा-रहित हो इति—यह गुण लक्षणम्—गुण के लक्षण हैं।

व्याख्या—गुण उसे कहते हैं जो द्रव्य के आश्रय में रहता हो परन्तु, आश्रित होता हुआ भी द्रव्य और वर्म से अलग रहे। इसमें किसी द्रव्य गुण की अपेक्षा नहीं और वह वस्तुओं के संयोग तथा विभाग का भी कारण नहीं है। द्रव्य का आश्रित रहने मात्र से गुण का भोग नहीं हो सकता था क्योंकि द्रव्य के आश्रय में ही वर्म रहता है। इसीलिये मूलकारण ने उसके वर्णन को और भी स्पष्ट करते हुए कहा है कि जो किसी वस्तु के संयोग और विभाग का कारण न हो क्योंकि ऐसा अस्तम वर्म

का है, उसी के द्वारा वस्तुये मिलती और अलग-अलग होती है। फिर कहा है कि जो अपेक्षा रहित हो अर्थात् जिसे क्रिया और विभाग की अपेक्षा भी न हो, क्योंकि, वह सदा द्रव्य का आश्रित रहता है। इसलिये, उसे अपेक्षा रहित कहा। इससे सिद्ध हुआ कि द्रव्याश्रित, सयोग-विभाग मे अकारण, अपेक्षा-रहित यह लक्षण गुण के हैं।

एकद्रव्यमगुणं संयोगविभागेष्वनपेक्षकारणमिति कर्मलक्षणम् ॥१७॥

सूत्रार्थ—एकद्रव्यम्=एक द्रव्य के आश्रित, अगुणम्=निगुण, सयोग विभागेषु=सयोग तथा विभाग के समय, अनपेक्ष=किसी पदार्थ की अपेक्षा न करने वाला, कारणम्=कारण, इति=यह, कर्म लक्षणम्=कर्म का लक्षण है।

व्याख्या—एक द्रव्य के सहारे रहने वाला, गुण-रहित, सयोग और विभाग मे किसी और के सहयोग की आशा किये बिना, स्वय ही कारण हो, वह कर्म है। अर्थात् सोने से आभूषण बना देना या आभूषण को गलाकर फिर सोना बना देना यह कार्य कर्म का ही है, वह केवल उसी एक द्रव्य के सहारे रहता है, जिसका रूप बदला जाना है, इसलिये 'एक द्रव्यम्' और 'अनपेक्ष' पदों का इस सूत्र मे प्रयोग किया गया है।

द्रव्यगुणकर्मणां द्रव्यं कारणं सामान्यम् ॥१८॥

सूत्रार्थ—द्रव्यगुणकर्मणाम्=द्रव्य, गुण और कर्म का, द्रव्य-कारणम्=एक द्रव्य ही कारण है, सामान्यम्=साधारण तौर पर यही बात मानी जाती है।

व्याख्या—जैसे एक पिता के कई पुत्र होते हैं, वैसे ही एक उपादान कारण रूप द्रव्य मे, द्रव्य, गुण और कर्म तीनों ही रहते हैं। जिस प्रकार स्वर्ण से आभूषण बनता है, तो आभूषण मे स्वर्ण रूप द्रव्य तो है।

ही उसका गुण बनीय क्य भी है और स्वर्ण है तो उसको बानूपण बनाने वाला कर्म भी हो सकता है, यदि स्वर्ण नहीं होया तो बानूपण बनाने का कर्म भी नहीं हो सकेगा । इससे सिद्ध हुआ कि एक द्रव्य में ही द्रव्य पुन कर्म तीनों ही रहते हैं।

तथा गुणा ॥१६॥

सूत्रार्थ—तथा—वैसे ही गुण—गुण भी कारण है।

व्याख्या—वैसे द्रव्य उत्पादन कारण कहा है वैसे ही गुण भी कारण है। द्रव्य समवायि कारण है और गुण असमवायि कारण है। क्योंकि द्रव्य में क्य जादि होना तथा ऊपर चटना फिरना जादि कर्म गुण से ही होते हैं। वैसे जो द्रव्यों के संयोग से एक वस्तु बने तो उस संयोग में जो गुण है, वही उसका कारण है।

संयोगविभागवेगानां कर्म समाप्तम् ॥२०॥

सूत्रार्थ—संयोगविभागवेगानाम्—संयोग विभाग और वेग का कर्म—कर्म का कारण होना समाप्तम्—साधारण धर्म है।

व्याख्या—संयोग विभाग और वेग इन तीनों का कारण कर्म है। जो वस्तुओं को मिलाना और उनको बँटाना-अलग कर देना वह कार्य कर्म का ही है और वेग जब कमल से तीर बँटने में वेग उत्पन्न होता है तो वह कार्य भी कर्म का ही है। इस प्रकार संयोग विभाग और वेग इन तीनों का उत्पन्न करने वाला कर्म को मानना ठीक ही है।

न द्रव्याणां कर्म ॥२१॥

सूत्रार्थ—द्रव्याणाम्—द्रव्यों का कारण कर्म—कर्म न—नहीं है।

व्याख्या—द्रव्य की उत्पत्ति कर्म से नहीं हो सकती द्रव्य द्रव्य से ही उत्पन्न होता है या गुण से उत्पन्न होता है।

व्यतिरेकात् ॥२२॥

सूत्रार्थ—व्यतिरेकात् = व्यतिरेक होने से भी कर्म द्रव्य का कारण नहीं हो सकता ।

व्याख्या—जिस समय द्रव्य उत्पन्न होता है उस समय कर्म का अभाव होता है अथवा द्रव्य कर्म के बिना ही उत्पन्न होता है । द्रव्य की उत्पत्ति प्रकृति का कार्य होने से उसे अपनी उत्पत्ति में किसी अन्य की अपेक्षा नहीं है । दूसरे, कर्म तो द्रव्य का उत्पन्न होने वाला कभी हो ही नहीं सकता, क्योंकि वस्तुओं में संयोग करके कर्म स्वयं नष्ट हो जाता है । जैसे किसी तीर बनाने वाले का कार्य तीर बनाना है, जब तीर बन जाता है, तब वह तीर बनाने के कार्य को नहीं करता । इस प्रकार तीर रूप कार्य के उत्पन्न होने पर बनाने वाले का कर्म नहीं रहता । इसलिये कर्म नाशवान् है । तथा द्रव्य में ही कर्म होता है, इसलिये वह उसका उत्पादक नहीं, आश्रित है । यदि कर्म को द्रव्य का कारण माने तो कर्म का द्रव्य की उत्पत्ति से पहिले उपस्थित रहना आवश्यक है । परन्तु, कर्म द्रव्य से पहिले नहीं होता, इसलिये भी उसे द्रव्य का कारण नहीं मान सकते ।

द्रव्याणां द्रव्य कार्य सामान्यम् ॥२३॥

सूत्रार्थ—द्रव्याणाम् = द्रव्यों का, द्रव्यकार्य सामान्यम् = कार्य रूप द्रव्य को उत्पन्न करना सामान्य धर्म है ।

व्याख्या—जैसे एक द्रव्य से द्रव्य, गुण और कर्म की उत्पत्ति काही गयी है, वैसे ही बहुत-से द्रव्यों से भी कार्य द्रव्य की उत्पत्ति माननी चाहिये । बहुत से धागे मिलकर वस्त्र बनता है, तो इसमें धागा भी द्रव्य है और वस्त्र भी द्रव्य है । उससे सिद्ध हुआ कि द्रव्य में द्रव्य की उत्पत्ति होती है ।

गुणवैधर्म्यान्न कर्मणां कर्म ॥२४॥

सूत्रार्थ—गुणवैधर्म्यात् = गुणों से प्रतिकूल धर्म वाला होने

से कर्मणाम् = कर्म का कर्म = कार्य होना न = सिद्ध नहीं है ।

व्याख्या—कर्म का रूप पुणों से एकवचन विपरीत है अर्थात् द्रव्य और गुण दोनों ही कार्य रूप द्रव्य और गुण को उत्पन्न करते हैं । परन्तु, कर्म इनसे विपरीत वचन वाला है इसलिये कर्म से कर्म उत्पन्न नहीं हो सकता । क्योंकि कर्ता से कर्म की उत्पत्ति प्रत्यक्ष देखी जाती है, इसलिये भी कर्म से कर्म की उत्पत्ति सिद्ध नहीं होती ।

द्वित्वप्रसृतय सख्या पृथक्त्वसंयोगविभागादच ॥२५॥

सूत्रार्थ—द्वित्वप्रसृतय = दो प्रसृति संख्या = संख्या च = और पृथक्त्व संयोग विभाग = अलग होना संयोग और विभाग होना यह अनेक द्रव्यों के कारण रूप है ।

व्याख्या—यों या उससे अधिक का अलग-अलग होता मिटना आदि गुण अनेक द्रव्यों के संयोग से होते हैं, एक द्रव्य होने पर इन कुछों का होना समभव नहीं है । क्योंकि यह गुण स्वाभाविक नहीं है । एक से अधिक मत्स्या वाली वस्तु होने पर ही एक से अधिक संख्या का प्रभाव होता है । एक वस्तु में दो मत्स्या का प्रयोग हो ही नहीं सकता ।

असमवायात्सामान्यकाय कम न विद्यते ॥२६॥

सूत्रार्थ—असमवायात् = समवाय कारण न होने से सामान्यकायम् = बहुत से द्रव्यों का सामान्य कार्य होना कर्म = कर्म न = नहीं विद्यते = होता ।

व्याख्या—सब कार्ये समवाय अर्थात् बहुत से द्रव्यों से उत्पन्न होते हैं परन्तु कम असमवाय अर्थात् एक द्रव्य से उत्पन्न होने वाला है । अतएव कर्म अनेक द्रव्यों का सामान्य कार्य नहीं हो सकता । यह है कि कर्म संयोग से उत्पन्न नहीं होता किन्तु संयोग से उत्पन्न होता है । इसलिये ही कहा है और शरीर निरवयव

संयोगानां द्रव्यम् ॥२७॥

सूत्रार्थ—सयोगानाम्=सयोगो का, द्रव्यम्=द्रव्य कार्य है ।

व्याख्या—अवयव वाला प्रत्येक पदार्थ स योग से ही उत्पन्न होता है जब बहुत से अवयव आपस में मिल जाते हैं, तभी कार्य रूप द्रव्य उत्पन्न होता है । इससे, यही माना जाता है कि स योग के बिना, अवयव वाला कोई पदार्थ उत्पन्न नहीं होता । परन्तु, स्पर्श गुण-रहित और पर-माणु रहित द्रव्य के स योग से किसी कार्य-द्रव्य की उत्पत्ति नहीं होती ।

रूपाणां रूपम् ॥२८॥

सूत्रार्थ—रूपाणाम्=रूपो का, रूपम्=रूप होना साधर्म्य है ।

व्याख्या—रूप से रूप की उत्पत्ति होती है । जैसे घागो से वना हुआ वस्त्र घागो के ही रूप का होता है या स्वर्ण से बने हुये आभूषण स्वर्ण के रूप वाले ही होते हैं । मिट्टी के अवयवों से मिलकर घड़ा बनता है, जो रूप मिट्टी के अवयवों का होता है, वही रूप घड़े का होता है । इससे सिद्ध हुआ कि रूप-रहित अर्थात् अप्रकट पदार्थ से किसी वस्तु की उत्पत्ति सम्भव नहीं है ।

गुरुत्व प्रयत्न संयोगानामुत्प्रेक्षणम् ॥२९॥

सूत्रार्थ—गुरुत्व=भार, प्रयत्न संयोगानाम्=प्रयत्न और संयोग इनका, उत्प्रेक्षणम्=ऊपर जाना आदि कर्म समान है ।

व्याख्या—किसी वस्तु में बोझ होना, उस वस्तु के ऊपर उछालने का प्रयत्न और उस वस्तु के साथ हाथ का संयोग, यह सब समान कर्म हैं । परन्तु, इन कर्मों की आवश्यकता गुरुत्व के बिना नहीं पड़ सकती । क्योंकि, बोझ के कारण उसे उठाने का प्रयत्न करना होता है और तभी हाथ का संयोग होता है । यदि बोझ न हो तो उस वस्तु को किसी सहारे की आवश्यकता नहीं हो सकती थी ।

से कर्मणाम् = कर्म का कर्म = कार्य होना न = सिद्ध नहीं है ।

व्याख्या—कर्म का रूप गुणों से एकत्रित विपरीत है अर्थात् द्रव्य और पुण दोनों ही कार्य रूप द्रव्य और गुण को उत्पन्न करते हैं । परन्तु, कम इनसे विपरीत भ्रम वाला है इसलिये कर्म से कर्म उत्पन्न नहीं हो सकता । क्योंकि कर्ता से कर्म की उत्पत्ति प्रत्यक्ष देखी जाती है, इसलिये भी कर्म से कम की उत्पत्ति सिद्ध नहीं होती ।

द्वित्वप्रभृतय संख्या पृथक्त्वसंयोगविभागाश्च ॥२५॥

सूत्रार्थ—द्वित्वप्रभृतय = दो प्रभृति संख्या = संख्या च = और, पृथक्त्व संयोग विभाग = अलग होना संयोग और विभागन होना यह अनेक द्रव्यों के कारण रूप हैं ।

व्याख्या—दो या उससे अधिक का अन्तम-अन्तम होना मिश्रण अर्थात् गुण अनेक द्रव्यों के संयोग से होते हैं, एक द्रव्य होने पर इन गुणों का होना संभव नहीं है । क्योंकि यह पुण स्वाभाविक नहीं है । एक ही अधिक संख्या वाली वस्तु होने पर ही एक से अधिक संख्या का प्रयोग होता है । एक वस्तु में दो संख्या का प्रयोग हो ही नहीं सकता ।

असमवायात्सामान्यकार्यं कर्म न विद्यते ॥२६॥

सूत्रार्थ—असमवायान् = समवाय कारण न होने से सामान्यकार्यम् = बहुत से द्रव्यों का सामान्य कार्य होना कर्म = कर्म न = नहीं विद्यते = होता ।

व्याख्या—सब कार्य समवाय अर्थात् बहुत से द्रव्यों में उत्पन्न होते हैं परन्तु कम असमवाय अर्थात् एक द्रव्य से उत्पन्न होने वाला है इसलिये कर्म अनेक द्रव्यों का सामान्य कार्य नहीं हो सकता । तात्पर्य यह है कि कर्म सबीन से उत्पन्न नहीं होता बल्कि वह चेतन के प्रयत्न से ही होता है । हमारे शरीर में जो कम है वह आत्मा के शरीर से निराल ही समझा जा जाता है और शरीर निराल बड़ा रहता है ।

संयोगानां द्रव्यम् ॥२७॥

सूत्रार्थ—संयोगानाम्=संयोगो का, द्रव्यम्=द्रव्य कार्य है ।

व्याख्या—अवयव वाला प्रत्येक पदार्थ संयोग से ही उत्पन्न होता है जब बहुत से अवयव आपस में मिल जाते हैं, तभी कार्य रूप द्रव्य उत्पन्न होता है । इससे, यही माना जाता है कि संयोग के बिना, अवयव वाला कोई पदार्थ उत्पन्न नहीं होता । परन्तु, स्पर्श गुण-रहित और परमाणु रहित द्रव्य के संयोग से किसी कार्य-द्रव्य की उत्पत्ति नहीं होती ।

रूपाणां रूपम् ॥२८॥

सूत्रार्थ—रूपाणाम्=रूपो का, रूपम्=रूप होना साधर्म्य है ।

व्याख्या—रूप से रूप की उत्पत्ति होती है । जैसे घागो से बना हुआ वस्त्र घागो के ही रूप का होता है या स्वर्ण से बने हुये आभूषण स्वर्ण के रूप वाले ही होते हैं । मिट्टी के अवयवों से मिलकर घड़ा बनता है, जो रूप मिट्टी के अवयवों का होता है, वही रूप घड़े का होना है । इससे सिद्ध हुआ कि रूप-रहित अर्थात् अप्रकट पदार्थ से किसी वस्तु की उत्पत्ति सम्भव नहीं है ।

गुरुत्व प्रयत्न संयोगानामुत्प्रेक्षणम् ॥२९॥

सूत्रार्थ—गुरुत्व=भार, प्रयत्न संयोगानाम्=प्रयत्न और संयोग इनका, उत्प्रेक्षणम्=ऊपर जाना आदि कर्म समान है ।

व्याख्या—जिसी वस्तु में बोज होना, उम वस्तु के ऊपर उछालने या प्रयत्न और उम वस्तु के नाप हाथ का संयोग, यह सब समान कर्म है । परन्तु, इन कर्मों की आवश्यकता गुरुत्व के बिना नहीं पट सकती । चयोजि, बोज के कारण उसे उठाने का प्रयत्न करना होता है और तभी नाप का संयोग होता है । यदि बोज न हो तो उस वस्तु का किसी सहारे की आवश्यकता नहीं हो सकती थी ।

संयोगविभागाश्च कर्मणाम् ॥३०॥

सुमार्थ—कर्मणाम्—कर्मों का संयोग—संयोग च—और विभाग—विभाग होना समान है ।

व्याख्या—संयोग और विभाग यह दोनों कार्य कर्म से ही होते हैं, इसलिये इन्हें समान कहा गया है । क्योंकि कर्म के बिना न तो कोई वस्तु मिछाई जा सकती है और न कोई वस्तु बलव-बलम की जा सकती है । इसलिये इन दोनों का कारण कर्म को ही मानना चाहिये । जैसे बने की शक बनानी है तो उसे बनने के लिये बरतना पड़ेगा । बिना बसे हुये शक नहीं बन सकती ।

कारणसामान्ये ब्रह्म कर्माणां कर्मकारणमुक्तम् ॥३१॥

सुमार्थ—कारण सामान्ये—कारण की समानता से ब्रह्म कर्मणाम्—ब्रह्म तथा कर्म का कर्मकारणम्—कर्म को उत्पन्न न करने वाला उक्तम्—कहा गया है ।

व्याख्या—जहाँ कारण का सामान्य प्रवृत्त उपस्थित हो वहाँ ब्रह्म और कर्म को नहीं कहा सकते क्योंकि कर्म से न तो ब्रह्म उत्पन्न होता है और न कर्म ही उत्पन्न होता है । इसलिये कर्म को ब्रह्म और कर्म का उत्पन्न करने वाला नहीं कहा गया । परन्तु, ब्रह्म कर्म को छोड़ कर मूर्खों का उत्पन्न करने वाला कर्म हो सकता है । जैसे कि स्वर्ण को तपा-तपा कर उसके रङ्ग में अधिक मिछाकर कर्म के द्वारा ही होता है, या चूड़े का रूप कर्म के द्वारा ही प्रवृत्त होता है । इससे सिद्ध हुआ कि वैसा कारण होना उससे वैसा ही कार्य उत्पन्न होगा इसलिये कर्म से ब्रह्म अवस्था नम की उत्पत्ति नहीं हो सकती ।

प्रथमोऽध्यायः—द्वितीयाह्निकम्

कारणाऽभावात्कार्याऽभावः ॥१॥

सूत्रार्थ—कारण-अभावत्=कारण के न होने से, कार्य-अभाव.=कार्य भी नहीं होता ।

व्याख्या—जब उत्पन्न करने वाला ही नहीं, तो उत्पत्ति रूप कार्य कहाँ से होगा ? जब बीज होगा तभी अकुर होगा अथवा मिट्टी होगी तो घड़ा बनेगा । इस प्रकार कारण होगा, तभी कार्य हो सकेगा, बिना कारण के कार्य कभी नहीं हो सकता । यदि बिना कारण के कार्य की उत्पत्ति मानें तो कभी किसी वस्तु का अभाव ही न रहे ।

न तु कार्याभावात् कारणाभावः ॥२॥

सूत्रार्थ—तु=परतु, कार्य-अभावत्=कार्य के न होने से, कारण-अभाव =कारण का अभाव होता, न=नहीं माना जाता ।

व्याख्या—यह नहीं कह सकते कि कार्य न होने से कारण भी नहीं हो सकता । जैसे कि धुँआँ कार्य और अग्नि कारण है, धुँआँ न होने पर भी अग्नि का अभाव नहीं हो सकता । जिह्वा का कार्य बोलना है, वह चाहे जब बोले या न बोले । यदि जिह्वा न बोले तो यह नहीं माना जा सकता कि जिह्वा है ही नहीं । इससे सिद्ध हुआ कि कर्म के अभाव में जीवात्मा का अभाव नहीं हो सकता । परन्तु, जीवात्मा न रहे तो शरीर चेष्टा हीन हो जाता है और तब कर्म का ही अभाव हो जाता है ।

सामान्यं विशेषइति बुद्धयपेक्षम् ॥३॥

सूत्रार्थ—सामान्यविशेष=सामान्य और विशेष, इति=यह, बुद्धयपेक्षम्=बुद्धि की अपेक्षा से है ।

व्याख्या—जो जनेकों से सम्बन्ध रहे वह सामान्य और जो कम से सम्बन्ध रहे वह विशेष कहा जाता है । इस प्रकार जो गुण बहुत-से पुरुषों या वेशों में पाये जाते हैं उन्हें सामान्य कहेंगे और थोड़े से व्यक्तियों या एकाग्र देश में पाये जाते हैं वे विशेष गुण कहे जायेंगे । जैसे मनुष्य जाति के सब लोगों को 'मनुष्य' कहते हैं तो यह मनुष्य सब सामान्य हुआ और मनुष्यों की किसी जाति-विशेष में जैसे ब्राह्मण क्षत्रिय आदि तो यह ब्राह्मण क्षत्रिय आदि विशेष हुआ । यह सामान्य और विशेष की सात्वता बुद्धि के कारण है । अर्थात् बुद्धि कहीं किसी को सामान्य मानती है कहीं विशेष मानती है ।

भावोऽनुवृत्तेरेव हेतुत्वात् सामान्यमेव ॥४॥

सुप्रार्थ—भाव = अस्तित्व और, अनुवृत्ति = बार-बार की उपरुम्भि से एव = इस प्रकार, हेतुत्वात् = हेतु होने से सामान्यम्-एव = सामान्य रूप ही है ।

व्याख्या—वस्तुओं के बार-बार मिलने से उनके अस्तित्व का होना सिद्ध होता है और इस प्रकार के अस्तित्व को सामान्य कहते हैं । जो पदार्थ दिखाई देते हैं वे सब अस्तित्व वाले हैं ऐसा कोई पदार्थ नहीं है जिसकी सत्ता न हो और जिसकी सत्ता है वह सामान्य ही माना जायगा ।

द्रव्यत्वं गुणत्व कर्मत्वं च सामान्यानि विनेयाश्च ॥५॥

सुप्रार्थ—द्रव्यत्वं गुणत्वम् = द्रव्यत्व गुणत्व च = और, कर्मत्वम् = कर्मत्व यह तीनों सामान्यानि = सामान्य हैं च = और सब विनेया = विशेष हैं ।

व्याख्या—द्रव्य में जो द्रव्यपन है गुण में जो गुणपन है तथा कर्म में जो कर्मपन है वह द्रव्य से द्रव्य का गुण से गुण का और कर्म से कर्म का भेद प्रतीत करता है । जैसे स्वर्ण का जो रंग है, वह स्वर्ण

मे ही होगा, तथा मिट्टी का गुण पानी में घुल जाना अथवा सन्ध्या आदि कर्म या भोजन बनाना, खाना आदि सब सामान्य ही कहे जाते हैं। इनमें कोई विशेषता नहीं है, क्योंकि सर्वत्र ऐसा ही देखा जाता है।

अन्यत्राऽन्त्येभ्यो विशेषेभ्यः ॥ ६ ॥

सूत्रार्थ—अन्त्येभ्य = अन्त्यावयवी में स्थित, विशेषेभ्य = विशेषों से, अन्यत्र = भिन्न को सामान्य कहा है।

व्याख्या—जिस कार्य रूप द्रव्य से द्रव्य में कार्य का अन्तर न पैदा हो, उसे अन्त्यावयवी कहते हैं। घड़े और वस्त्र आदि में यही बात है कि वे जिस रूप में बन जाते हैं, उनके उस रूप में कोई परिवर्तन नहीं होता, यही उनका अन्त्यावयत्व है। यह कार्य द्रव्य की विशेषता है। इनसे भिन्न जितने भी द्रव्य वृत्ति के पदार्थ हैं, वे सामान्य भी हैं और विशेष भी हैं। जिनकी कार्य-अवस्था में अलग-अलग गुण पाये जायें, वे विशेष और एक से गुण पाये जायें वह सामान्य। इसी प्रकार सब में समझना चाहिये।

सदिति यतो द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता ॥ ७ ॥

सूत्रार्थ—यत = जिससे, द्रव्यगुणकर्मसु = द्रव्य, गुण, कर्म में, सद-इति = उसी की सदरूपता हो, सा = वह, सत्ता = सत्ता है।

व्याख्या—जिन द्रव्य, गुण, कर्म में यह प्रतीति होती हो कि यह द्रव्य है, यह गुण है, यह कर्म है, वही सत्ता कही जाती है। जैसे मिट्टी में मिट्टीपन दिखाई दे, तो वह मिट्टी की सत्ता हुई और सोने में सुनहलापन स्वर्ण की सत्ता हुई। इसी प्रकार सब वस्तुओं में सत्ता होती है।

द्रव्यगुण कर्मभ्योऽर्थान्तरं सत्ता ॥ ७ ॥

सूत्रार्थ—द्रव्यगुणकर्मभ्य = द्रव्य, गुण, कर्म से, सत्ता = अस्तित्व में अर्थान्तरम् = भिन्नता है।

ध्यास्या—सत्ता द्रव्य गुण कर्म से व्यक्त है क्योंकि सत्ता इन तीनों में नहीं पाई जाती । यदि सत्ता किसी एक द्रव्य में भी होती तो उस द्रव्य की संज्ञा वह भी बुद्धि की प्रतीति में अवश्य आती । परन्तु, बुद्धि की प्रतीति में न आने से यही मानना होगा कि सत्ता इन तीनों से विज्ञ है ।

गुणकर्मसु च भवात्त कम न गुणः ॥६॥

सूत्रार्थ—गुणकर्मसु—गुण कर्म में भवात्—रहने से न कर्म=वह कर्म नहीं है च=और, न गुणः—गुण भी नहीं है ।

ध्यास्या—सत्ता को द्रव्य तो कह ही नहीं सकते क्योंकि उसमें द्रव्य के लक्षण नहीं मिलते । वह गुण और क्रिया भी नहीं हो सकती क्योंकि वह स्वयं गुण और कर्म के आश्रय में रहती है । जो किसी के आश्रय में रहे, वह उसके समान नहीं हो सकता । जैसे कोई किसी के घरमापन है वह उसी के पास रहता है । वहाँ रहने से जोरों को भ्रम हो सकता है कि आश्रयवाता यही होगा । परन्तु यथार्थ में आश्रयवाता नहीं आश्रित होता है और जो आश्रित है, वह अपना भरण-पोषण करने में भी असमर्थ होने से आश्रय के समान गुण बाधा नहीं हो सकता । इस प्रकार, जो सत्ता द्रव्य गुण और कर्म की व्यापित है वह द्रव्य गुण या कर्म नहीं हो सकती और न उनके समान ही हो सकती है बल्कि द्रव्य गुण कर्म तीनों से बहुत समसनी चाहिये ।

सामान्य विशेषाभावेन च ॥ १० ॥

सूत्रार्थ—च=और, सामान्यविशेष—सामान्य या विशेष धर्म के अभावेन—अभाव से उसका पृथक् होगा सिद्ध है ।

ध्यास्या—द्रव्य गुण कर्म में सामान्य होना या विशेष होना पाना जाता है । जैसे मिट्टी सर्वत्र सामान्य रूप से पाई जाती है परन्तु वह मिट्टी विद्युत् है ऐसा कहने से उसमें जो विरभापन है वह मिट्टी

ने विशेषता सिद्ध करता है। गुण शब्द सर्वत्र सामान्य है, परन्तु, यह रूप है, यह रस है इत्यादि गुण-भेद से वे अलग-अलग हैं। फिर, कोई कहे कि 'यह भवन सुन्दर है' अथवा यह काला-कुरूप है। ऐसा कहने से भवन के रूप में सुन्दरता विशेष है और 'काला-कुरूप' भी विशेषता सूचक है। इसी प्रकार, कर्म शब्द सामान्य है, परन्तु यह पाप-कर्म है अथवा इसने पुण्य किया है। यहाँ पाप अथवा पुण्य कहा जाने से कर्म की विशेषता होगई। इसलिये सूत्रकार ने सिद्ध किया है कि द्रव्य, गुण और कर्म में तो सामान्य और विशेष होता है, परन्तु, सत्ता में न तो सामान्यता पाई जाती है और न विशेषता। इन दोनों का अभाव होने से भी सत्ता का द्रव्य, गुण, कर्म से अलग होना सिद्ध होता है।

अनेकद्रव्यत्वेन द्रव्यत्वमुक्तम् ॥ ११ ॥

सूत्रार्थ—अनेक द्रव्यत्वेन = अनेक द्रव्यों में रहने वाला, द्रव्यत्वम् = द्रव्यपन, उक्तम् = कहा गया है।

व्याख्या—जैसे द्रव्य, गुण, कर्म में उनसे अलग, सत्ता रहती है, उसी प्रकार अनेक द्रव्यों में द्रव्यत्व रहता है, जिससे द्रव्य को गुण और कर्म से अलग पहिचाना जा सके। अर्थात् द्रव्यों में जो द्रव्यपन होता है, वह भी सामान्य या विशेष नहीं होता। इसलिये उसका नित्य होना माना जाता है।

सामान्यविशेषामावेन च ॥ १२ ॥

सूत्रार्थ—सामान्य = सामान्य, च = और, विशेष = विशेष के, अमावेन = न होने से भी यही मान्यता ठीक है।

व्याख्या—कर्म में कर्मत्व, गुण में गुणत्व और द्रव्य में द्रव्यत्व सामान्य अथवा विशेष रूप से रहते हैं, परन्तु, सत्ता में वैसी सामान्यता या विशेषता नहीं है, इसलिये सत्ता उन तीनों से भिन्न है। इसी प्रकार द्रव्यत्व में सामान्य या विशेष का अभाव होने से द्रव्य भी गुण और कर्म से अलग है।

गुणेषु भावात् गुणत्वमुक्तम् ॥ १३ ॥

सूत्रार्थ—गुणेषु—गुणों में भावात्—होने से गुणत्वम्—
गुणत्व उक्तम्—कहा गया है ।

व्याख्या—जैसे सब द्रव्यों में द्रव्यत्व रहता है और वह द्रव्य पुनः
कर्म से बलग्न है वैसे ही सब गुणों में रहने वाला गुणत्व भी द्रव्य पुनः
कर्म से बलग्न मानना चाहिये । क्योंकि गुणों का गुणत्व भी उता के
समान ही नित्य कहा गया है ।

सामान्य विशेषाभावेन च ॥ १४ ॥

सूत्रार्थ—च—और सामान्यविशेष—सामान्य विशेष के
अभावेन—न होने से भी यही सिद्ध होता है ।

व्याख्या—द्रव्य गुण कर्म के समान सामान्य और विशेष गुणत्व
में नहीं होते और इस प्रकार सामान्य और विशेष के न रहने से पुण्य
का द्रव्यादि से बलग्न होना सिद्ध होता है । क्योंकि द्रव्य में द्रव्यत्व
पुनः में पुन्यत्व और कर्म में कर्मत्व वह तीनों ही पृथक्-पृथक् तथा नित्य
और सामान्य विशेष से रहित है ।

कम सु भावात् कर्मत्वमुक्तम् ॥ १५ ॥

सूत्रार्थ—कम सु—कर्म में भावात्—होने से कर्मत्वम्—
कर्मत्व उक्तम्—कहा गया है ।

व्याख्या—प्रत्येक कर्म में रहने वाले को कर्मत्व कहा गया है ।
प्रत्येक कर्म में रहने से कर्मत्व को सामान्य ही मानना होगा । इस प्रकार
द्रव्यत्व पुन्यत्व आदिओं के समान कर्मत्व आदि भी द्रव्य पुनः से बलग्न
ही है । क्योंकि यह आदि ही एक को दूसरे से बलग्न करने वाली है ।
इस प्रकार यह तीनों आदिवाँ ही बलग्न-बलग्न हैं ।

सामान्यविशेषाभावेन च ॥ १६ ॥

सूत्रार्थ—च—और सामान्यविशेष—सामान्य विशेष
का अभावेन—अभाव होने से भी यही सिद्ध होता है ।

व्याख्या — यदि कर्म में रहने वाला कर्मत्व, कर्म में रहने वाले सामान्य और विशेष वाला होता तो द्रव्य, गुण, कर्म में उसकी गणना होती, परन्तु, कर्मत्व में सामान्य और विशेष नहीं है, इसलिये यह तीनों से पृथक् है, ऐसा स्पष्ट सिद्ध होता है ।

सदिति लिङ्गाविशेषाद् विशेषलिङ्गाभावा-

ञ्चैको भावः ॥ १७ ॥

सूत्रार्थ—सत्-इति-लिङ्ग-अविशेषात् = विशेषता वाले लक्षण के न होने से, च = और, विशेषलिङ्गाभावात् = और विशेष लक्षण के न मिलने से, भाव = सत्ता जाति, एक. = एक है ।

व्याख्या—सत्ता का अर्थ है 'अस्तित्व' । कोई वस्तु प्रत्यक्ष है तभी उसकी सत्ता है । वस्तु का अस्तित्व साधारण तौर पर सब जगह पाया जाता है । इसलिये वह सामान्य है, उसे विशेष नहीं कह सकते और द्रव्य, गुण, कर्म की सत्ता जाति एक-सी है । यदि उसमें कोई भेद होता तो भिन्नता के भी लक्षण दिखाई देते । परन्तु ऐसा नहीं होने से और कोई विशेष लक्षण न मिलने से तीनों की सत्ता जाति समान है तथा सामान्य धर्म वाली है ।

॥ प्रथमोऽध्यायः—द्वितीय आह्निक समाप्त ॥

द्वितीयोऽध्याय — प्रथमाह्निकम्

रूपरसगन्धस्पर्शवती पृथिवी ॥ १ ॥

सुत्रार्थ—पृथिवी=पृथिवी रूपरसगन्ध=रूप रस गन्ध
और स्पर्शवती=स्पर्श धर्म वाली है।

व्याख्या—पृथिवी में रूप रस गन्ध स्पर्श यह चार गुण हैं। परन्तु, यह गुण मिले हुए हैं नये हैं यदि अलग-अलग कहें तो रूप अग्नि का गुण है रस जल का गुण गन्ध पृथिवी का गुण और स्पर्श वायु का है। यहाँ संयुक्त गुण इसलिये कहे हैं कि पञ्चसूत्र संयुक्त हैं और पृथिवी उन सबमें अत्यन्त स्मृत् है इसलिये पृथ्वी में सभी के गुणों का आवाह मिल जाता है। अतः पृथिवी में रूप रस गन्ध और स्पर्श सभी गुणों का समावेश मानना चाहिये।

रूपरसस्पर्शवरय आपो द्रवा स्निग्धा ॥ २ ॥

सुत्रार्थ—आप =जल द्रवा =पतला स्निग्धा =चिकना
तथा रूपरसस्पर्शवरय=रूप रस स्पर्श वाला है।

व्याख्या—जल पतला और चिकना होता है इसलिये कहने वाला है। उसमें रूप रस और स्पर्श यह तीनों गुण हैं। पानी दिखाई देने से रूप वाला है पीने से ठण्डा चमक पारा पीछे माधुर्य होता है इसलिये रस है और छूने से ठण्डा या पर्य का पता लग जाता है। इसलिये जल में अग्नि और वायु के गुणों का भी समावेश है।

तेजो रूप स्पर्शवत् ॥ ३ ॥

सूत्रार्थ—तेजः=अग्नि, रूपस्पर्शवत्=रूप और स्पर्श के समान है ।

व्याख्या—अग्नि में रूप तो है ही, स्पर्श गुण भी है । अग्नि प्रत्यक्ष दिखाई देता है इसलिये रूप गुण वाला है और उसको छूने से ही जल जाता है, इससे स्पर्श गुण भी प्रत्यक्ष ही है । इस प्रकार अग्नि में वायु के गुण का भी समावेश हो जाता है या यो कहिये कि अग्नि की लपटों के स्पर्श से गर्म हुआ वायु गर्म स्पर्श वाला हो जाता है, इससे भी अग्नि में स्पर्श गुण होना सिद्ध होता है ।

स्पर्शवान् वायुः ॥ ४ ॥

सूत्रार्थ—वायु=वायु, स्पर्शवान्=स्पर्श वाला है ।

व्याख्या—वायु का गुण स्पर्श है । उसमें जो ठण्डक होती है, वह जल के सयोग से और गर्मी है, वह अग्नि के सयोग से है, क्योंकि शीत या उष्ण वायु का लक्षण नहीं है । वायु में रूप नहीं होता, इसलिये वह दिखाई नहीं देता । जैसे, कहते हैं कि आज हवा बड़ी ठण्डी लग रही है, तो इस अनुभव में वायु का ठण्डा होना जल के सयोग के कारण ही समझना चाहिये और गर्म लू का चलना तेज धूप से होता है ।

ते आकाशे न विद्यते ॥ ५ ॥

सूत्रार्थ—ते=वे गुण, आकाशे=आकाश में, विद्यते=विद्यमान, न=नहीं हैं ।

व्याख्या—रूप, रस, गुण, स्पर्श जो गुण कहे हैं, वे आकाश में नहीं रहते । आकाश में जो नीलापन दिखाई देता है वह जल के कणों का है । आकाश पञ्चभूतों में सबसे सूक्ष्म है, इसलिये, उसमें उन चारों भूतों के गुणों का समावेश नहीं हो सकता, ऐसा तभी होता है जबकि

सूक्ष्म द्रव्य में सूक्ष्म द्रव्य आ जाय । जैसे पानी ठंडा होता है परन्तु अपने से सूक्ष्म अग्नि के संयोग से गर्म हो जाता है । परन्तु अग्नि की चम्पता पानी से ठण्डी नहीं हो सकती । विभिन्न तत्वों के गुण मिलने से ही उनमें विशेष गुण होने की प्रतीति होती है । परन्तु, इससे सिद्ध होता है कि आकाश में अन्य तत्वों के गुण नहीं मिल पाते ।

सपिर्जंतुमध्वच्छिष्टानामग्निसंयोगाद्ब्रवत्वमद्भिः
सामान्यम् ॥ ६ ॥

सुमार्क—सपिर्जंतुमध्वच्छिष्टानाम्=घुठ आस मोम में अग्निसंयोगात्=आग के संयोग से ब्रवत्वम्=द्रवता बर्णित करने का रूप पतलापन हो जाता है अद्भिः=जल में यह सामान्यम्=सामान्य है ।

व्याख्या—जल का सामान्य गुण पतला होना है परन्तु जो काष्ठ और मोम आदि पदार्थों में यह गुण स्वाभाविक रूप से नहीं होता । जब इन पदार्थों को आग पर गर्म किया जाता है, तभी यह पतले होते हैं बिना अग्नि पर बढ़ाये यह पदार्थ पतले नहीं होते । इसलिये बहना या पतला होना इनका सामान्य बर्ण नहीं माना जा सकता ।

अपु सीस शोहरजतसुवर्णानामग्निसंयोगाद् ब्रवत्वमद्भिः
सामान्यम् ॥ ७ ॥

सुमार्क—अपुसीसशोहरजतसुवर्णानाम्=रांग सीसा छोहा चाँदी स्वर्ण में अग्निसंयोगात्=आग के संयोग से है ब्रवत्वमद्भिः=पानी में यह गुण सामान्य रूप से है ।

व्याख्या—रांग सीसा आदि बापुएँ भी आग पर ही पिघल सकती हैं इसलिये पतलापन इनका गुण नहीं है । परन्तु, पानी में

पतलापन साधारणतया विद्यमान रहता है। पानी का जम कर बरफ हो जाना विद्युत सयोग से होता है, क्योंकि, जल का स्वाभाविक गुण पतला होना है, जमना नहीं है।

**विषाणी ककुद्धान् प्रान्ते बालधिः सास्नावान् इति गोत्वे
दृष्टं लिङ्गम् ॥ ८ ॥**

सूत्रार्थ—विषाणी=सीग, ककुद्धान्=कन्धे के कूबड वाली, प्रान्ते बालधि = पूँछ के अन्त से बाल वाली, सास्नावान् = गले के नीचे लटकती हुई खाल वाली होना, इति=यह, गोत्वे= गऊपन के, दृष्टम्=प्रत्यक्ष, लिङ्गम्=लक्षण हैं।

व्याख्या—गौ के लक्षण वहे हैं—सीग, कन्धे का कूबड, पूँछ के नीचे की ओर बाल, गले के नीचे लटकती हुई खाल आदि। गऊ के इन लक्षणों को ही गऊपन कहा गया है।

स्पर्शश्च वायोः ॥ ९ ॥

सूत्रार्थ—स्पर्श = छूना, च=ही, वायो = वायु का गुण है।

व्याख्या—जैसे, गऊ में सीग आदि लक्षण से गऊपन होना कहा है, वैसे ही, वायु का लक्षण स्पर्श कहा है। क्योंकि, वायु प्रत्यक्ष तो दिखाई नहीं देता परन्तु, शरीर को उसके चलने, न चलने का अनुभव होता है। वैसे वायु के चार लक्षण माने जाते हैं—स्पर्श, शब्द, घृति और कम्प। वायु के वेग से वृक्ष आदि में जो शब्द होता है, इसलिये 'शब्द' कहा है। तिनका आदि को उड़ा कर ले जाना ही धारण करना है, इससे 'घृति' समझना और वृक्ष आदि की शाखा हिलना यह 'कम्प' है।

न च दृष्टानां स्पर्श इत्यदृष्टलिङ्गो वायुः ॥ १० ॥

सूत्रार्थ—स्पर्श = स्पर्श, दृष्टानाम्=पृथिवी आदि का,

न—नहीं इति—यह वायु—वायु का च—ही भट्टमित्र—
दिसाई न देने वाला सिद्ध है ।

व्याख्या—यदि यह धट्टा करें कि स्पर्श तो पृथिवी आदि का
गुण है तो सूत्रकार उत्तर देते हैं कि यह धट्टा ठीक नहीं है क्योंकि
स्पर्श वायु का ही गुण है पृथिवी आदि का नहीं है । अतः का स्पर्श
हीतुक अग्नि का गर्म पृथिवी का न गर्म न ठण्डा स्पर्श है परन्तु
वायु का स्पर्श न गर्म ठण्डा अपाक्य होने से विरुद्ध है । इसलिये
इस स्पर्श को वायु का ही सत्त्व मानना चाहिये ।

अद्रव्यवत्त्वेन द्रव्यम् ॥ ११ ॥

सुबार्थ—अद्रव्यवत्त्वेन—मित्र द्रव्य का आश्रय होने से
द्रव्यम्—वायु द्रव्य है ।

व्याख्या—पृथिवी आदि के समान ही वायु भी द्रव्य है क्योंकि
यह मित्र द्रव्य का आश्रय है । यद्यपि वायु का द्रव्य होना प्रत्यक्ष नहीं
है अनुमान से ही जाना जाता है । जैसे गुण कर्म आदि का आश्रय
होने से पृथिवी द्रव्य है वैसे ही स्पर्श और क्रिया का आश्रय होने से वायु
का द्रव्य होना सिद्ध होता है ।

क्रियावत्त्वाद् गुणवत्त्वाच्च ॥ १२ ॥

सुबार्थ—क्रियावत्त्वात्—क्रिया वाला होने से च—और,
गुणवत्त्वात्—गुण वाला होने से भी वायु का द्रव्य होना
सिद्ध है ।

व्याख्या—जिसमें क्रिया और गुण है वह द्रव्य है और वायु में
स्पर्श गुण तथा क्रिया यह दोनों हैं इसलिये वायु के द्रव्य होने की भी
अमाश्रय नहीं बनती । क्योंकि गुण-कर्म के आश्रित गुण कर्म नहीं
हो सकते वे द्रव्य के ही आश्रित हो सकते हैं ।

अद्रव्यत्वेन नित्यत्वमुक्तम् ॥ १३ ॥

सूत्रार्थ—अद्रव्यत्वेन=वायु का कारण अद्रव्य होने से, नित्यत्वम्=वायु का नित्य होना, उक्तम्=कहा गया है ।

व्याख्या—वायु नित्य अर्थात् नष्ट न होने वाला है, क्योंकि उसकी उत्पत्ति किसी द्रव्य से नहीं हुई । पृथिवी आदि तो अवान्तर प्रलय में अपने-अपने कारण द्रव्य में लीन हो जाते हैं, परन्तु, वायु की स्थिति में कोई परिवर्तन नहीं होता, वह ज्यो का त्यो बना रहता है, अर्थात् प्रलय काल में भी वायु लीन नहीं होता । इससे वायु का नित्य होना सिद्ध होता है । क्योंकि, अनित्य वस्तु की स्थिति निरन्तर एक जैसी नहीं रह सकती ।

वायोर्वायु सम्मूर्च्छनं नानात्वे लिङ्गम् ॥ १४ ॥

सूत्रार्थ—वायोर्वायु सम्मूर्च्छनम्=वायु का वायु से भिन्न चलना, उनके, नानात्वे=अनेक होने का, लिङ्गम्=लक्षण है ।

व्याख्या—यह प्रत्यक्ष देखा जाता है कि विभिन्न दिशाओं से चलता हुआ वायु भभूडा (चक्र) बनकर घूमता हुआ ऊपर उठने लगता है । उस समय प्रतीत होता है कि एक वायु, दूसरे वायु को उठा कर ऊपर ले जा रहा है । यद्यपि वायु प्रत्यक्ष दिखाई नहीं देता, परन्तु, तृण या धूल के ऊपर उठने से उसका अनुमान होता है । एक दिशा से चलता हुआ वायु, दूसरी दिशा से चलते हुए वायु से टकरा कर उसे रोकता है, इससे वायु को अधिक होना सिद्ध होता है ।

वायुसन्निकर्षेप्रत्यक्षाऽभावाददृष्टंलिङ्गं न विद्यते ॥ १५ ॥

सूत्रार्थ—वायुसन्निकर्षे=वायु-सम्बन्ध का, प्रत्यक्षाऽ-भावात्=प्रत्यक्ष अभाव होने से, दृष्टम्=स्पर्श दृष्ट, लिङ्गम्=चिह्न, नविद्यते=नहीं है ।

व्याख्या—वायु के सम्बन्ध का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं देखा जाना इसलिये उसका सम्बन्ध स्पर्श भी दृष्ट अवर्तित प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता क्योंकि स्पर्श भी प्रत्यक्ष दिखाई नहीं देता बल्कि अनुभव से ही जाना जाता है । यदि यह कहें कि प्रत्यक्ष नहीं तो ज्ञान भी नहीं हो सकता ? इसका समाधान यह है कि वायु बाह्यी द्रवियों से दिखाई नहीं देता परन्तु, स्वभा द्वारा उसके स्पर्श का अनुभव होता है, इसलिये वह भी प्रमाण ही है ।

सामान्यतोदृष्टाविवोधः ॥ १६ ॥

सुबार्थ—च=और, सामान्यतोदृष्टात्=सामान्यतोदृष्ट (अनुमान प्रमाण) से अविवोध=सामान्य रूप से ही वायु की सिद्धि है ।

व्याख्या—वायु द्रव्य है और दिखाई न देने वाला है, इसलिये उसकी सिद्धि अनुमान प्रमाण से होती है । क्योंकि जो वस्तु प्रत्यक्ष नहीं है, परन्तु उसका अनुभव स्वभा के स्पर्श होने से होता है उसका अस्तित्व ही माना ही होता ।

तस्मादागमिकम् ॥ १७ ॥

सुबार्थ—तस्मात्=प्रमाणानुसार, आगमिकम्=वायु की सिद्धि वेद से भी है ।

व्याख्या—वायु का होना अनुमान से तो सिद्ध है ही वेद में भी वायु की सत्ता को माना है और उसे नित्य द्रव्यों के अन्तर्भव कहा है । ब्रह्मसंहिता (३१-३) में प्राणाश्वापन्नायते अर्थात् प्राण से वायु सम्पन्न होता है वह स्पष्ट कहा है । इससे वायु के अस्तित्व की सिद्धि होती ॥ ।

संज्ञाकर्म त्वस्मद्विशिष्टानां लिङ्गम् ॥ १८ ॥

सूत्रार्थ—तु=परन्तु, संज्ञा कर्म=संज्ञा और कर्म, अस्म-द्विशिष्टानाम्=उन विशिष्टों का, लिङ्गम्=लक्षण है।

व्याख्या—नाम और कर्म ही विशिष्ट व्यक्तियों की विशेषताओं को प्रकट करते हैं। वेदार्थ कर्त्ता ऋषियों का नाम वेद मन्त्रों के साथ आने से उनके द्वारा कही गई शाखाओं, उपनिषदों, वेदाङ्गों से प्रत्यक्ष है कि नाम और कर्म के द्वारा ही प्रसिद्धि होती है। इसका आशय यह भी है कि जो लोग शुभ कर्म करते हैं उनकी प्रशंसा होती है, और बुरे कर्म करने वालों की निन्दा होती है और वे बदनाम हो जाते हैं। इसलिये अच्छे कर्म करने चाहिये।

प्रत्यक्षप्रवृत्तत्वात् संज्ञाकर्मणः ॥ १९ ॥

सूत्रार्थ—संज्ञाकर्मण=संज्ञा और कर्म वाले को, प्रवृत्तत्वात्=सब वस्तुओं की प्रवृत्ति होने से, प्रत्यक्ष=प्रमाण है।

व्याख्या—जिसे, जिस वस्तु का नाम मालूम हो और उस वस्तु को बता सकता हो, वही उस विषय का जानने वाला है। मोक्ष आदि का ज्ञाता ईश्वर है, वही सब वस्तुओं का नाम रखने वाला और प्रवर्तक है, इसलिये वही उनके साधन भी कह सकता है। उन साधनों का उल्लेख वेदों में है, और उनके संज्ञा तथा कर्म का उपदेश भी वेदों से ही प्राप्त हो सकता है।

निष्क्रमणं प्रवेशनमित्याकाशस्य लिङ्गम् ॥ २० ॥

सूत्रार्थ—निष्क्रमणम्=बाहर निकलना, प्रवेशनम्=प्रविष्ट होना, इति=यह कार्य, आकाशस्य=आकाश के, लिङ्गम्=लक्षण है।

व्याख्या—आकाश का अर्थ है—वयकाश का स्थान जैसे द्वार बाहि । बीमार में छे तो कोई आना-जाना नहीं कर सकता बरबाने से ही चुस सकता या निकल सकता है । इस प्रकार आकाश के कषाय कहे हैं । रूप मझ बाहि में भी यो रसाग होता है वह आकाश कहा जाता है । अर्थ में भी आकाश होना मानते हैं ।

तत्संनिगमेकद्रव्यत्वात्कर्मण ॥२१॥

सूत्रार्थ—तत्=वह बाहर निकलना या घुसना रूप कर्मण =कर्म एकद्रव्यत्वात्=एक द्रव्य के होने से अस्मिन्=आकाश के लक्षण नहीं हो सकते ।

व्याख्या—निकलना और घुसना रूप कर्म तत्संनिगमे द्रव्यों के हैं और आकाश अत्यर्थ है इसलिये यह लक्षण आकाश के नहीं है । कर्म तो द्रव्य के सहारे रहता है जो द्रव्य प्रत्यक्ष है उसी में क्रिया है । आकाश प्रत्यक्ष नहीं है, इसलिये वह क्रिया में समर्थ नहीं हो सकता । इसलिये निकलना प्रविष्ट होना रूप कर्म आकाश के बिन्दु नहीं माने जा सकते ।

कारणान्तरानुबन्धसिद्धौ वैधर्म्याच्च ॥२२॥

सूत्रार्थ—व=और कारणान्तरानुबन्धसिद्धौ=उसमें कारण का अन्तर होने तथा वैधर्म्यसिद्धौ=निरूपता होने से आकाश वा वह लक्षण नहीं है ।

व्याख्या—आकाश समवाय रहित है, इसलिये वह किसी वस्तु का समवायि-कारण भी नहीं हो सकता । इसलिये घुसना निकलना वह दोनों रमें आकाश के सिद्ध करने में प्रमाण नहीं माने जा सकते । कारण से कार्य तो लक्षण समझा जाता है । जिसमें कारण भाव नहीं वह कार्य को उत्पन्न ही नहीं कर सकता । समवायि वा अर्थ संयोग है यह पहिले बता चुके हैं । आकाश किसी के संयुक्त नहीं है इसलिये उसे समवाय रहित कहा गया है ।

संयोगादभावः कर्मणः ॥२३॥

सूत्रार्थ—सयोगात्=सयोग के, अभाव =न होने से, कर्मण =कर्म का कारण आकाश नहीं है ।

व्याख्या—आकाश कर्म का निमित्त कारण भी नहीं है । निमित्त कारण उसे कहते हैं, जो किसी कार्य का हेतु हो । यदि कहें कि कर्म हो आकाश का कारण हो तो ऐसा भी नहीं है, क्योंकि कर्म समवायि, असमवायि या निमित्त कोई भी कारण नहीं है । इसलिये, कर्म के द्वारा आकाश की सिद्धि किसी प्रकार नहीं हो सकती । फिर, कर्म तो स्वयं उत्पन्न होने वाला भी नहीं है, क्योंकि कर्म की उत्पत्ति कर्त्ता के द्वारा होती है । कर्त्ता के कार्य से विरत होने पर कर्म नष्ट हो जाता है ।

कारणगुणपूर्वकः कार्यगुणोद्दष्टः ॥२४॥

सूत्रार्थ—कार्यगुण =कार्य रूप गुण, कारण गुण पूर्वक = कारण भूत गुण से, दृष्ट =प्रकट होता है ।

व्याख्या—कारण से कार्य की उत्पत्ति है, जैसा कारण होगा, उससे वैसा ही कार्य उत्पन्न होगा । मिट्टी से घड़ा बनेगा, वस्त्र नहीं बनेगा, लाल रङ्ग के पदार्थ से लाल रङ्ग की वस्तु ही तैयार होगी, नीले, पीले या अन्य रङ्ग की नहीं होगी । जो गुण कारण में होंगे, वही गुण कार्य में होंगे । इससे यही सिद्ध होता है कि कारण होगा तो कार्य होगा, अन्यथा नहीं हो सकता ।

कार्यान्तराऽप्रादुर्भावाच्छब्दः स्पर्शवतामगुणः ॥२५॥

सूत्रार्थ—शब्द =शब्द,स्पर्शवताम् गुण =पृथिवी आदि का गुण नहीं है, क्योंकि, कार्यान्तरा=कार्य के अन्तर से, अप्रादुर्भावात्=उत्पत्ति न होने से, ऐसा ही सिद्ध होता है ।

व्याख्या—पृथिवी आदि से रूप, गुण आदि में अन्तर नहीं होता,

वे सब समान रूप से उत्पन्न होते हैं इसलिये सब को पृथिवी के जल वायु का गुण नहीं मानते हैं। यदि सब इनका गुण होता तो वह समान रहता कभी-कभी तीव्र से तीव्र और मन्द ॥ मन्द नहीं हो पाता। इससे सिद्ध होता है कि सब स्पर्श योग्य द्रव्य का गुण नहीं हो सकता।

परम समवायात्प्रत्यक्षत्वाच्च मात्मगुणो न
मनोगुण ॥२६॥

सुमार्थ—परम=सब आत्म द्रव्य में समवायात्=संयुक्त रहने से आत्म गुण=आत्मा का गुण न=नहीं है च=और प्रत्यक्षत्वात्=प्रत्यक्ष होने से मनोगुण=मन का गुण (भी) न=नहीं है।

व्याख्या—आत्मा के गुण ज्ञान आदि किसी बाहरी इन्द्रिय से प्राप्त नहीं होते और सब कान से सुनाई देता है इसलिये वह आत्मा का भी गुण नहीं हो सकता। मन के भी गुण हैं वह भी प्रत्यक्ष नहीं हैं, परन्तु सब प्रत्यक्ष है इसलिये उसे मन का गुण भी नहीं कह सकते। इससे सिद्ध हुआ कि सब आत्मा का या मन का भी गुण नहीं है।

परिधोपास्तिगमाकाशस्य ॥२७॥

सुमार्थ—परिधोपास्ति=परिधोप से आकाशस्य=आकाश का स्तिगम्=लक्षण है।

व्याख्या—परम सब गुण है इसलिये उसको किसी द्रव्य का आश्रित होना चाहिये। वह पृथिवी जल अग्नि वायु का गुण नहीं है तो उस आश्रय का गुण मानना होता और परिधोप अनुमान से यह सिद्ध होता है कि सब आकाश का ही लक्षण है।

द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना व्याख्याते ॥२८॥

सूत्रार्थ—वायुना=वायु जैसा ही आकाश का, द्रव्यत्व=द्रव्यपन है, नित्यत्वे=उसका नित्य होना, व्याख्याते=कहा कहा गया है ।

व्याख्या—जैसे वायु द्रव्य है, वैसे ही आकाश भी द्रव्य है । वायु नित्य है, उसी प्रकार आकाश नित्य है, क्योंकि उसकी सत्ता किसी अन्य वस्तु के द्वारा नहीं है । शब्द इसका गुण है, इसलिये यह द्रव्य भी है ।

तत्त्वंभावेन ॥२९॥

सूत्रार्थ—भावेन=सत्ता के समान आकाश भी, तत्त्वम्=तत्त्व है ।

व्याख्या—जैसे द्रव्य, गुण, कर्म में विद्यमान सत्ता तत्त्व है, वैसे ही आकाश भी एक तत्त्व है । क्योंकि, आकाश न तो परमाणुओं के संयोग से बना है और न उसमें अन्य द्रव्यों का समावेश ही है । इसलिये आकाश एक तत्त्व ही है ।

शब्दलिङ्गाऽविशेषाद्विशेषलिङ्गाभावाच्च ॥३०॥

सूत्रार्थ—शब्दलिङ्गाऽविशेषान्=शब्द, रूप की विशेषता न होने से, च=और, विशेष लिङ्गाभावात्=विशेष लक्षण का अभाव होने से आकाश का एक होना सिद्ध है ।

व्याख्या—शब्द ही आकाश का रूप है, इसलिये वह सामान्य है, उसमें कोई विशेषता नहीं है और जब उसमें कोई विशेष लक्षण नहीं है, तब उसके अनेक होने का भी प्रश्न नहीं उठता । इसलिये, आकाश एक है, यही सिद्ध होता है ।

तदनुविधानादेकपृथक्त्वञ्चेति ॥३१॥

सूत्रार्थ—च=और, तदनुविधानात्=इस प्रकार का

विधान होने से एकपृथक्त्वम्—एक पृथक्त्व भी है ।

व्याख्या—आकाश सत्त्व वा समवाय कारण है इसलिये उसमें संयोग और विभाय की भी सम्भावना होती है । सत्ता के समान प्रत्येक में रहने पर भी वह एक है और जो एक होगा वह मिश्रण भी और विलय भी होगा । आकाश एक ही है ही साव ही विद्यु होमे से सबसे बड़ा भी है । सात्त्विक यह है कि किसी वस्तु का एक बड़ा भाग ही उसके पृथक् होने का सूचक है । इससे सिद्ध होता है कि आकाश सत्त्व का आश्रय होने से उसका समवाय कारण है और शब्द आकाश का ही पुन है । इस प्रकार, इस आह्निक में पृथिवी जल अग्नि वायु, आकाश आदि वा सङ्गण कहा गया है तथा इस सूत्र में 'इति' पर आह्निक की समाप्ति का सूचक है ।

॥ द्वितीयोऽध्यायः—प्रथमाह्निकम् समाप्तम् ॥

द्वितीयोऽध्यायः—द्वितीयाह्निकम्

पुष्पवस्त्रयोः सति सन्निकर्षे गुणान्तराऽप्रादुर्भावो वस्त्रे
गम्भाऽभावलिङ्गम् ॥ १ ॥

सूत्रार्थ—पुष्पवस्त्रयोः = फूल और कपड़े का सन्निकर्षे = पारस्परिक संयोग सति = होने पर वस्त्रे = कपड़े में गम्भाऽभावलिङ्गम् = गम्भ का अभाव रूप लक्षण है क्योंकि गुणान्तराऽप्रादुर्भावो = उसमें गुण का अन्तर उत्पन्न नहीं होता ।

व्याख्या—कार्य-गुण से धिस को गुणान्तर कहते हैं जैसे कपड़े के अवयव रूप धातों का गुण ठण्डा या गर्म होना नहीं है, जैसे ही वस्त्र भी उनका स्वाभाविक गुण नहीं है । फूल में जो गन्ध है, वही कपड़े में

वस जाता है और प्रतीत यह होता है कि कपड़े में ही गन्ध है। इसी प्रकार गन्ध जल आदि का भी स्वाभाविक गुण नहीं हो सकता।

व्यवस्थितः पृथिव्यां गन्धः ॥ २ ॥

सूत्रार्थ—गन्ध = गन्ध, पृथिव्याम् = पृथिवी का, व्यवस्थित = स्वाभाविक गुण है।

व्याख्या—पृथिवी का स्वाभाविक गुण गन्ध है। क्योंकि उसमें जल, तेज, वायु के परिमाण भी मिले हुए हैं, इसलिये पृथिवी में अपने गुण के अतिरिक्त इन तत्त्वों के गुण भी पाये जाते हैं, परन्तु गन्ध ही ऐसा गुण है जो पृथिवी को दूसरे द्रव्यों से अलग सिद्ध करता है।

एतेनोष्णता व्याख्याता ॥ ३ ॥

सूत्रार्थ—एतेन = इसी प्रकार, उष्णता = गर्मी, व्याख्याता = कही गई है।

व्याख्या—जैसे पृथिवी का गुण गन्ध कहा है, वैसे ही अग्नि का गुण उष्णता समझना चाहिये। जैसे गन्ध पृथिवी का स्वाभाविक गुण है, वैसे ही उष्णता अग्नि का स्वाभाविक गुण है। यदि कहे कि लोहा भी गर्म होते देखा जाता है और उससे हाथ-पाँव आदि जल जाते हैं। परन्तु, लोहे में गर्मी अग्नि के संयोग से ही होती है।

तेजस उष्णता ॥ ४ ॥

सूत्रार्थ—तेजस = अग्नि का गुण, उष्णता = गर्मी है।

व्याख्या—ऊपर के सूत्र में गन्ध के समान ही उष्णता को गुण माना है। परन्तु, इस सूत्र में स्पष्ट कर दिया गया है कि उष्णता अग्नि का गुण है। 'पृथिवी या जल आदि में जब कभी उष्णता प्रतीत होती है, वह अग्नि के ही संयोग से होती है।

अप्सु शीतता ॥ ५ ॥

सुमार्थ—अप्सु=जल का स्वाभाविक गुण शीतता=ठण्डा होना है ।

व्याख्या—जैसे पृथिवी का गुण मृद्व् और अग्नि का मज्ज सत्त्वता है, वैसे ही जल का स्वाभाविक गुण शीतकृता है ।

अपरस्मिन्नपर युगपत्स्विर क्षिप्रमिति काल
सिद्धानि ॥ ६ ॥

सुमार्थ—अपरस्मिन्=अपर (और) नपरम्=पर का ज्ञान युगपत्=एक साथ चिरम्=देर, क्षिप्रम्=सीघ्रता भावि इति=यह कालसिद्धानि=काल के अक्षण हैं ।

व्याख्या—अपर में अपर का ज्ञान और पर में पर का ज्ञान अर्थात् यह पहिना है यह पहिना है एक साथ है तथा देर का या जल्दी का ज्ञान ही काल का अक्षण कहा गया है । जैसे अमुक व्यक्ति देर से जाया अमुक व्यक्ति उससे पहिले जाया इससे देर का और पहिले का समय ज्ञान होता है । अमुक-अमुक व्यक्ति साथ-साथ जाये इससे दोनों के एक समय जाने का ज्ञान होगा । इसी प्रकार और भी समझना चाहिये ।

द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना व्याख्याते ॥ ७ ॥

सुमार्थ—द्रव्यत्वनित्यत्वे=द्रव्य और नित्य होना वायुना=वायु के समान ही व्याख्याते=कहा जाता है ।

व्याख्या—जैसे वायु को द्रव्य और नित्य कहा है, वैसे ही जल भी द्रव्य और नित्य है, क्योंकि यह संस्कारि पुरुषों का वायव्य है इसलिये उसे द्रव्य कहा है और अनांतर रचना (सृष्टि-रचना) में अवस्था होने से उसका नित्य होना माना गया है ।

तत्त्वं भावेन ॥ ८ ॥

सूत्रार्थ—भावेन=सत्ता के समान, तत्त्वम्=काल एक ही है ।

व्याख्या—जैसे सत्ता द्रव्य, गुण, कर्म तीनों में रहती हुई भी एक ही है, वैसे ही काल भी भूत, भविष्यत्, वर्त्तमान तीनों में व्याप्त रह कर एक ही है । यदि यह शङ्का करें कि भूत, भविष्यत्, वर्त्तमान यह तीनों काल अलग-अलग माने जाते हैं तो, वह एक कैसे हुआ ? तो इसका समाधान यह है कि भूत, भविष्यत्, वर्त्तमान यह तीनों, काल के विभाग हैं, इसलिये इन्हें अलग-अलग नहीं कह सकते । कपड़ा था, इस प्रकार कहने से कपड़े की बीती हुई अवस्था का, और कपड़ा है, इससे वर्त्तमान अवस्था का ज्ञान होता है । इस प्रकार भूत, भविष्यत्, वर्त्तमान का भेद अवस्था भेद से ही है ।

नित्येष्वभावादनित्येषु भावात्कारणे कालाख्येति ॥ ९ ॥

सूत्रार्थ—नित्येषु=नित्य पदार्थों में, अभावात्=न होने से, अनित्येषु=अनित्यो में, भावात्=होने से, कालाख्या=काल का भी, कारणे=कारण मानना चाहिये ।

व्याख्या—काल नित्य पदार्थों में नहीं है, अनित्य पदार्थों में माना जाता है, इसलिये, काल का भी कोई कारण होना ही चाहिये । जैसे—आत्मा नित्य पदार्थ है, उसके साथ काल का सयोग नहीं होता, परन्तु अनित्य पदार्थ घड़ा, वस्त्र, शरीर आदि के साथ काल का योग होता है, इसलिये अनित्य काल का साथी काल है, और काल को काल ही कहेंगे, क्योंकि, काल का कारण काल ही हो सकता है । अर्थात् भूत, भविष्यत्, वर्त्तमान रूप काल की उत्पत्ति काल से ही है ।

इति इवमिति यतस्तद्विषयं लिङ्गम् ॥ १० ॥

सुत्रार्थ—इति=यह इदम् इति=इधर है यत =वह उधर है तस्=वह, दिश्यम्=दिशा का लिङ्गम्=लक्षण है ।

व्याख्या—जिससे ऐसा ज्ञान हो कि यह इधर है, वह उधर है उसे दिशा ज्ञान कहते हैं । साथ ही पूर्व पश्चिम आदि कहकर भी दिशा का ज्ञान होता है । यह ज्ञान बहुत सरल है जैसे—बहुक व्यक्ति पूर्व का रहने वाला है इससे समझ में आ गया कि वह कहाँ रहा होगा ।

द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना व्याख्याते ॥ ११ ॥

सुत्रार्थ—वायुना—वायु के समान द्रव्यत्वनित्यत्वे=दिशा का भी द्रव्य और नित्य होना व्याख्याते=कहा गया है ।

व्याख्या—जैसे वायु स्पर्श वाला होने से द्रव्य और अद्रव्य होने से नित्य है, वैसे ही दिशा भी पूर्व पश्चिम आदि भेद वाली होने से द्रव्य और कार्य न होने से नित्य है क्योंकि दिशा अपने अस्तित्व के बिना किसी दूसरे की अपेक्षा नहीं करती । जो किसी दूसरे की अपेक्षा करे वह वस्तु अनित्य होती है ।

तत्त्वमात्रेण ॥ १२ ॥

सुत्रार्थ—मात्रेण=सत्ता के समान तत्त्वम्=दिशा एक है ।

व्याख्या—जैसे सत्ता को एक कहा गया है वैसे ही दिशा भी एक है । पूर्व पश्चिम उत्तर, दक्षिण ऊपर नीचे आदि उसके भेद हैं वैसे वह एक ही है ।

कार्यविशेषेण नामात्मम् ॥ १३ ॥

सुत्रार्थ—कार्यविशेषेण=कार्य की विशेषता के कारण नामात्मम्=दिशा अनेक दिशाई देती है ।

व्याख्या—दिशा एक ही है, परन्तु, कार्य की अनेकता के कारण बहुत दिखाई देती है । कहने को दश दिशाएँ हैं, परन्तु, वे कार्य के कारण ही ऐसी प्रतीत होती है । जैसे, एक मनुष्य पूर्व की ओर जाता है, दूसरा मनुष्य उत्तर की ओर जाता है, तो यह उस मनुष्य के अलग-अलग ओर जाने के सम्बन्ध से ही भेद मालूम होता है, परन्तु, दिशा सब ओर व्याप्त होने से एक ही है ।

आदित्यसंयोगाद् भूतपूर्वाद् भविष्यतो भूताच्च प्राची ॥ १४ ॥

सूत्रार्थ—भूत पूर्वात्=बीते हुए, भविष्यत=आगे होने वाले, च=और, भूतात्=वर्तमान में होने वाले, आदित्य संयोगात्=सूर्य के सम्बन्ध से, प्राची=पूर्व कहते हैं ।

व्याख्या—भूत, भविष्यत्, वर्तमान इन तीनों समयों में सूर्य के संयोग से प्राची या पूर्व कहते हैं । अर्थात्—जिबेर सूर्य उदय होता है, वह पूर्व है, उदय हुआ यह सूर्य का भूत सम्बन्ध और उदय होगा इसे भविष्य-सम्बन्ध कहा जाता है ।

तथा दक्षिणा प्रतोच्युदीची च ॥ १५ ॥

सूत्रार्थ—तथा=उसी प्रकार, दक्षिण=दक्षिण, प्रतोची=पश्चिम, च=और, उदीची=उत्तर हैं ।

व्याख्या—जैसे सूर्य के सम्बन्ध से पूर्व दिशा है, वैसे ही सूर्य छुपने वाली दिशा को पश्चिम कहते हैं । सूर्य की ओर मुख करके खड़े होने पर यह दिशा पीठ पीछे रहती है । दाहिनी ओर रहे वह दक्षिण और बायीं ओर रहे वह उत्तर दिशा कही जाती है । इस प्रकार, दिशाओं का यह ज्ञान सूर्य के सम्बन्ध से ही होता है ।

एतेन विगम्यरासानि व्याख्यातानि ॥ १६ ॥

सुबार्थ—एतेन—इन्हीं के समान विगम्यरासानि=कोश की दिशा, व्याख्यातानि=कही गयी हैं ।

व्याख्या—पूर्व पश्चिम आदि के समान ही कोशों में स्थित उपविष्टार्थ वाली जाती हैं । इनकी सिद्धि भी सूर्य से ही होती है ।

सामान्य प्रत्यक्षाद् विशेषाप्रत्यक्षाद् विशेषस्मृतेश्च संशयः ॥१७॥

सुबार्थ—विशेषाप्रत्यक्षाद्=विशेष धर्म के अप्रत्यक्ष होने से सामान्यप्रत्यक्षाद्=सामान्य धर्म के प्रत्यक्ष होने पर, च=और विशेषस्मृतेश्च=विशेष धर्म की स्मृति होने से संशय=संशय रहता है ।

व्याख्या—जब किसी विषय की परीक्षा में संशय न हो तभी उसकी परीक्षा पूर्ण होती है । यदि विशेष क्लृप्त प्रकट न हों तो सामान्य क्लृप्त से और उस सम्बन्ध की स्मृति से भी परीक्षा हो सकती परन्तु, उस परीक्षा में भी संशय बना रहता है । जैसे कोई पुरुष अपने पहिने हुए कड़ा है । उस कड़े कपड़ों की सामान्यता है बिना किन्तु देखे भी नहें कि यह पुरुष ही है उसके पुरष न होने का संशय तभी होगा जब वह कोई ऐसा कपड़ा पहिने होमा जिसे सामान्य रूप से पुरुष नहीं पहिने ।

दृष्टं च दृष्टवत् ॥१८॥

सुबार्थ—दृष्टवत्=सामान्य धर्म के समान च=ही दृष्टम्=दिखाई पड़ने वाला धर्म संशय उत्पन्न करने वाला है ।

व्याख्या—पहिले कभी अनुभव किया और बाद में प्रत्यक्ष हुआ कार्य संशय वाला हो सकता है कि यह कार्य नहीं या या नहीं यदि

पहिले अनुभव किया जा चुका है। अथवा किसी जानवर के सींग दिखाई पड़े तो यह सींग किसके होंगे ? गाय के या हिरन के ? गाय के और हिरन के सींगों में सामान्य रूप से बहुत अन्तर होता है और वह अन्तर प्रत्यक्ष दिखाई देता है। इसलिये, इसमें सदेह नहीं होता, परन्तु गाय और नीलगाय के सींगों में, किमके हैं, यह सदेह हो सकता है।

यथा दृष्टमथवादृष्टत्वाच्च ॥१६॥

सूत्रार्थ—च = और, यथादृष्टम् = देखी हुई वस्तु के, अथवादृष्टत्वात् = वास्तविक रूप में न देखने से संशय होता है।

व्याख्या—पहिले जिस वस्तु को जिस रूप में देखा हो, बाद में वह वस्तु दूसरे रूप में दिखाई दे तो संशय होता है कि यह वस्तु वही है या दूसरी है ? जैसे, पहिले किसी पुरुष को दाढ़ी सहित देखा, बाद में उसे दाढ़ी मुड़ाये हुये देख कर यह संशय हो सकता है कि यह पुरुष कोई दूसरा तो नहीं है।

विद्याऽविद्यातश्च संशयः ॥२०॥

सूत्रार्थ—विद्या = विद्या, च = और, अविद्यात = अविद्या से, संशय = संशय उत्पन्न होता है।

व्याख्या—विद्या और अविद्या से भी संशय उत्पन्न हो जाता है। अथवा यो कहिये कि विद्या अर्थात् जानना और अविद्या अर्थात् न जानना—किसी वस्तु के विषय में कुछ जानकारी है, कुछ नहीं है, तो उसके पहिचानने में संशय हो सकता है। हमको कोई बूँटी जङ्गल से लानी है, उसके आकार-प्रकार के सम्बन्ध में हमने सुना है, परन्तु, पूरी तरह उसकी जानकारी नहीं है, तो उस बूँटी को पाकर भी यह संशय रह सकता है कि यह जटी वही है या कोई दूसरी है।

श्रोत्र ग्रहणोयोऽर्थः स शब्दः ॥२१॥

सूत्रार्थ—श्रोत्र = कान, य = जिस, अर्थ = विषय को, ग्रहण = ग्रहण करते हैं, स = वह, शब्द = शब्द है।

व्याख्या—सब्य उसे कहते हैं, जिसे काम गुण से । अबका सब्य काम से ही गुना जा सकता है । सभी इन्द्रियों के करने करने नियत विषय हैं । नेत्र का कार्य देखना श्रवण का कार्य रस ग्रहण करना या आस्वादन करना स्पर्श का कार्य स्पर्श अनुभव करना हाथों का कार्य बोध आदि का उठाना अबका अन्य कर्म करना पाँवों का कार्य चढ़ना-फिरना नासिका का कार्य सूँघना है वैसे ही कानों का काम सब्य को ग्रहण करना है । क्योंकि सब्य नेत्र या अन्य इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण नहीं किया जा सकता उसी प्रकार देखना सुनना रसास्वादन करना स्पर्श अनुभव करना आदि कार्य कान नहीं कर सकते । वे तो केवल सब्य को ही ग्रहण कर सकते हैं और सब्य आकाश का गुण है इसलिये कानों का आकाश उत्पन्न द्वारा उत्पन्न होना माना जाता है । इससे सिद्ध होता है कि सब्य को ग्रहण करने वाले कान ही हैं अबका यों कहना चाहिए कि कानों का विषय सब्य है उसे कानों के द्वारा ही गुना जा सकता है ।

तुल्य जातीयेष्वर्वास्तरभूतेषु विशेषस्य उभयथा
दृष्टत्वात् ॥२२॥

सुबार्थ—तुल्यजातीयेषु—समान जाति वाले गुणों में और
अर्वास्तर भूतेषु—असमान जाति वाले गुणों में विशेषस्य—विशेष
के भ्रम उभयथा—दोनों प्रकार, दृष्टत्वात्—बिनाई पड़ने से
संशय होता है ।

व्याख्या—सब्य गुण है या सूत्र वर्णान् इत्य है यह संशय होता है । क्योंकि सब्य काम से गुना जाता है इसलिये गुण प्रतीत होता है । जैसे रस रस आदि गुण इन्द्रियों के विषय हैं वैसे ही सब्य भी काम से गुना जाने के कारण इन्द्रिय का ही विषय हुआ और इत्य हलका-माटी होता है वैसे ही सब्य भी हलका-माटी होने से उन गुणों का आभय रूप इत्य माना जाता है ।

एकद्रव्यत्वान्न द्रव्यम् ॥२३॥

सूत्रार्थ—एकद्रव्यत्वात् = एक द्रव्य होने से, शब्द, द्रव्यम् = द्रव्य, न = नहीं है ।

व्याख्या—शब्द एक द्रव्य से उत्पन्न होता है और एक द्रव्य में ही रहता है, इसलिये, वह द्रव्य नहीं हो सकता । क्योंकि, कोई कार्य द्रव्य एक द्रव्य से उत्पन्न नहीं होता और द्रव्य किसी द्रव्य के सहारे भी नहीं रहता । इससे सिद्ध होता है कि शब्द द्रव्य नहीं है । क्योंकि, एक ही वस्तु के परमाणुओं के मिलाने पर कार्य-द्रव्य नहीं बन पाता यह बात विज्ञान द्वारा भी प्रत्यक्ष सिद्ध है ।

नापि कर्माक्षाक्षुषत्वात् ॥२४॥

सूत्रार्थ—अक्षाक्षुषत्वात् = आँखों से न देखा जाने के कारण, कर्म = कर्म, अपि = भी, न = नहीं है ।

व्याख्या -- शब्द कर्म भी नहीं है, क्योंकि, कर्म आँख से देखा जाता है । परन्तु, शब्द आँख से नहीं देखा जाता, कान से ही सुना जाता है, इसलिये, उसे कर्म भी नहीं मान सकते । क्योंकि शब्द में कोई क्रिया ही नहीं सकती, वह तो अभिप्राय प्रकट करने के बाद समाप्त हो जाता है और कर्त्ता उसके अनुसार कर्म करता है ।

गुणस्य सतोऽपवर्गः कर्मभिः साधर्म्यम् ॥२५॥

सूत्रार्थ—कर्मभिः = कर्म के समान, गुणस्य = गुण का, सतोऽपवर्गः = शीघ्र नाश होता है, इसलिये, साधर्म्यम् = समान धर्म है ।

व्याख्या—जैसे, कर्म अपना कार्य पूरा करके स्वयम् नष्ट हो जाता है, वैसे ही शब्द भी बात पूरी करके नष्ट हो जाता है । इसलिये, इसे भी नाशवान् कहा है । यहाँ, शब्द की गुण से भी समता की गयी है, क्योंकि सख्या आदि गुण भी नष्ट होने वाले हैं । इस प्रकार शब्द गुण,

कर्म नहीं है परन्तु गुण और कर्म न गणान माना गया है। क्योंकि उसको उत्पन्न होने और उसके अनुसार कार्य करते हुए सोयां को प्रत्यक्ष देखता है। इससे गिटा जाता है कि पञ्च गुण या कर्म न होते हुये भी उनके समान है।

सतोत्पत्तिभावात् ॥२६॥

सुत्रार्थ—सत् = द्रव्य सत् अर्थात् नित्य सिद्धाभावात् = सत्त्व के न होने से नहीं है।

व्याख्या—द्रव्य नित्य नहीं है क्योंकि उसमें नित्य होने के कदापि नहीं पाये जाते। निम्नी वस्तु के पदार्थ होने में उसके अर्थों को प्रमाण माना जाता है। जैसे पुष्पा होया तो वहाँ अग्नि का अस्तित्व भी अवश्य होगा बिना अग्नि के पुष्पा हो नहीं पाता। इसी प्रकार अविनाशी होने के जो प्रमाण हैं उनके न होने पर उस वस्तु का अविनाशी होना माना ही नहीं जा सकता। अर्थात् जिसमें निरन्तर है वही नित्य हो सकता है जिसमें निरन्तर नहीं वह नाशवान् ही होया।

नित्यवधर्म्यात् ॥२७॥

सुत्रार्थ—नित्य = अविनाशी से वधर्म्यात् = विच्छेद लक्षण वाला होने से द्रव्य नित्य नहीं हो सकता।

व्याख्या—अविनाशी के विच्छेद धर्म होने के कारण उसका अविनाशी होना सम्भव नहीं है। अविनाशी के धर्म हैं—जन्म न देने वाला और न मरने वाला अर्थात् जिसका जन्म-मरण नहीं वह अविनाशी है और द्रव्य तो प्रत्यक्ष रूप से उत्पन्न होता और नष्ट होता है इसलिये द्रव्य को अविनाशी अर्थात् नित्य नहीं कहा सकते।

अनित्यवधर्म्यं क रणतः ॥२८॥

सुत्रार्थ—अ = और कारणतः = कारण अमित होने से अयम् = यह शब्द अनित्य = अनित्य है।

व्याख्या—शब्द की उत्पत्ति कारण से है, ढोलक पर थाप पड़ने से शब्द उत्पन्न होता है, जुवान से शब्द निकलता है, किवाड़ खटखटाने से शब्द होता है। इसी प्रकार अन्य बहुत-से कारणों से शब्द की उत्पत्ति है और जो वस्तु उत्पन्न होनी है, वह नित्य हो ही नहीं सकती।

न चासिद्धं विकारात् ॥२६॥

सूत्रार्थ—च=और, विकारात्=विकार से होने के कारण, शब्द की, असिद्धम्=असिद्धि, न=नहीं है।

व्याख्या—यह बात सिद्ध है कि शब्द उत्पन्न होने वाला है, वह विकार से उत्पन्न होता है। ढोलक पर जोर की थाप लगने से उच्च शब्द होगा और हल्की थाप से हल्का शब्द होगा। इस प्रकार शब्द की उत्पत्ति होने से उसका अस्तित्व भी सिद्ध है।

अभिव्यक्तौ दोषात् ॥३०॥

सूत्रार्थ—अभिव्यक्तौ=अभिव्यक्ति में, दोषात्=दोष होने से शब्द का उत्पन्न होना ही सिद्ध होता है।

व्याख्या—यदि यह कहे कि शब्द उत्पन्न नहीं होता, प्रकट होता है, तो, ऐसा मानना मिथ्या होगा, क्योंकि प्रकट करने वाला और प्रकट होने वाला दोनों एक स्थान में नहीं रहते और ढोलक से शब्द एक स्थान में ही निकलने से शब्द का प्रकट होना नहीं माना जा सकता। इस प्रकार शब्द का प्रकट होना मानने में दोष के उपस्थित होने से शब्द उत्पन्न होता है, यही मान्यता ठीक है।

संयोगाद्विभागाच्छब्दाच्च शब्द निष्पत्तिः ॥३१॥

सूत्रार्थ—स योगात्=स योग से और, विभागात्=विभाग में, च=और, शब्दात्=शब्द से, शब्दनिष्पत्ति=शब्द उत्पन्न होता है।

व्याख्या—सब तीन प्रकार से उत्पन्न होता है—स योग से विभाग से और शब्द से। बाँसुरी धंस आदि से जो शब्द निकलता है, वह स योगात्मक है। इसमें बाँसुरी धंस आदि का मुख से स योग होता है। मृदा के टूटने पत्थरी के फटने आदि से जो शब्द होता है वह विभागात्मक है तथा दूर से आने वाले शब्द में स योग-विभाग का अनुमान न होने से शब्द से शब्द का उत्पन्न होना कहा गया है।

सिगाच्छानित्यं शब्द ॥३२॥

सुबार्थ—च=जीर, लिङ्गात्=कृष्ण से शब्द=शब्द का अनित्य=अनित्य होना सिद्ध है।

व्याख्या—सब प्रकार से उत्पन्न शब्द समान कृष्ण ही है। इसमें नित्य होने का कल्पन नहीं है। इसलिये शब्द का अनित्य होना ही सिद्ध है।

द्वयोस्तु प्रवृत्त्योरभावात् ॥३३॥

सुबार्थ—सु=परन्तु द्वयो=दोनों की प्रवृत्त्यो=प्रवृत्ति का, अभावात्=अभाव होने से शब्द अनित्य नहीं हो सकता।

व्याख्या—गुरु जीर शिष्य की परम्परा से शब्द का अनित्य होना सिद्ध नहीं होता। क्योंकि गुरु अपने शिष्य को विद्या-दान देता है तो दान स्थायी वस्तु का ही दिया जाता है। इसलिये शब्द को अनित्य नहीं मान सकते। यदि शब्द स्थायी न होता तो गुरु-शिष्य की पढ़ाने या पढ़ने में प्रवृत्ति नहीं हो सकती थी। इससे सिद्ध होता है कि शब्द नित्य है।

प्रथमाशब्दात् ॥३४॥

सुबार्थ—प्रथमाशब्दात्=प्रथमा शब्द होने से भी उसका अनित्य होना सिद्ध होता है।

व्याख्या—यज्ञ प्रकरण में अग्नि उत्पन्न करने सम्बन्धी ऋचाओं में "तासा त्रि प्रथमामन्वाहन्निरुत्तमाम्" (ऐतरेय ब्राह्मण ३-३) के अनुसार तीन बार प्रथमा के और तीन बार उत्तमा के उच्चारण का निर्देश है। यदि शब्द अनित्य होता तो प्रथमा और उत्तमा का ठहरना ही सम्भव न था। नित्य होने से ही शब्द ठहर सकता है, इसलिये शब्द का नित्य होना ही सिद्ध होता है।

सम्प्रतिपत्तिभावाच्च ॥३५॥

सूत्रार्थ—च=और, सम्प्रतिपत्तिभावात्=सम्प्रति, पत्ति के भाव से भी ऐसा ही सिद्ध होता है।

व्याख्या—शब्द के बारम्बार याद आने से भी उसका नित्य होना सिद्ध होता है। यदि शब्द अनित्य होता तो कही हुई बात की फिर याद नहीं आ सकती थी। जैसे, कहते हैं कि पिछली बात को दुहराओ या कल का पाठ आज पुन पढ़ो। यदि शब्द स्थिर न होता तो पिछली बात कैसे दुहराई जाती या कल का पाठ आज कैसे पढ़ा जाता? इससे सिद्ध है कि शब्द नित्य है, अनित्य नहीं है।

व्याख्या—शब्द तीन प्रकार से उत्पन्न होता है—स बोध से विभाज्य से और शब्द से । वासुकी ध्वज शब्द से जो शब्द निकलता है वह स बोधोत्पत्ति है । इसमें वासुकी ध्वज शब्द का मुख से स बोध होता है । शब्द के टूटने बरती के फटने शब्द से जो शब्द होता है वह विभाज्योत्पत्ति है तथा दूर से आने वाले शब्द में स बोध-विभाज्य का अनुमान होने से शब्द से शब्द का उत्पन्न होना कहा गया है ।

सिगाच्छानित्यं शब्द ॥३२॥

वृत्तार्थ—श=और सिङ्गात्=संज्ञा से शब्द=शब्द का अनित्य=अनित्य होना सिद्ध है ।

व्याख्या—सब प्रकार से उत्पन्न शब्द समान कल्प ही है । उसमें नित्य होने का कल्प नहीं है । इसलिये शब्द का अनित्य होना ही सिद्ध है ।

द्वयोस्तु प्रवृत्त्योरभावात् ॥३३॥

वृत्तार्थ—तु=परन्तु द्वयो=दोनों की प्रवृत्त्यो=प्रवृत्ति का अभावात्=अभाव होने से शब्द अनित्य नहीं हो सकता ।

व्याख्या—गुरु और शिष्य की परस्परता में शब्द का अनित्य होना सिद्ध नहीं होता । क्योंकि गुरु अपने शिष्य को शिक्षा-दान देता है, तो दान स्वीकरी वस्तु का ही विभाज्य होता है । इसलिये शब्द को अनित्य नहीं मान सकते । यदि शब्द स्वीकरी न होता तो गुरु-शिष्य की पढ़ाने या पढ़ने में प्रवृत्ति नहीं हो सकती थी । इससे सिद्ध होता है कि शब्द नित्य है ।

प्रथमाशब्दात् ॥३४॥

वृत्तार्थ—प्रथमाशब्दात्=प्रथमा शब्द होने से भी उसका नित्य होना सिद्ध होता है ।

व्याख्या—यज्ञ प्रकरण में अग्नि उत्पन्न करने सम्बन्धी ऋचाओं में "तासां त्रि प्रथमामन्वाहन्निस्तमाम्" (ऐतरेय ब्राह्मण ३-३) के अनुसार तीन बार प्रथमा के और तीन बार उत्तमा के उच्चारण का निर्देश है। यदि शब्द अनित्य होता तो प्रथमा और उत्तमा का ठहरना ही सम्भव न था। नित्य होने से ही शब्द ठहर सकता है, इसलिये शब्द का नित्य होना ही सिद्ध होता है।

सम्प्रतिपत्तिभावाच्च ॥३५॥

सुप्रार्थ—च=और, सम्प्रतिपत्तिभावात्=सम्प्रति, पत्ति के भाव से भी ऐसा ही सिद्ध होता है।

व्याख्या—शब्द के बारम्बार याद आने से भी उसका नित्य होना सिद्ध होता है। यदि शब्द अनित्य होता तो कही हुई बात की फिर याद नहीं आ सकती थी। जैसे, कहते हैं कि पिछली बात को दुहराओ या कल का पाठ आज पुन पढ़ो। यदि शब्द स्थिर न होता तो पिछली बात कैसे दुहराई जाती या कल का पाठ आज कैसे पढ़ा जाता? इससे सिद्ध है कि शब्द नित्य है, अनित्य नहीं है।

संदिग्धाः ॥३६॥

सुप्रार्थ—संदिग्धा =यह सब हेतु सन्देह वाले हैं।

व्याख्या—शब्द के नित्य होने के पक्ष में जो हेतु दिये हैं, वे सब संदिग्ध हैं क्योंकि शब्द बहुत होते हैं, यह एक नहीं है, इसलिये, उन्हें नित्य नहीं कह सकते। जो युक्तियाँ दी गई हैं, वे अनित्य वस्तुओं को भी सिद्ध कर सकती हैं। गुरु-शिष्य परम्परा, शब्द का याद आना, बार-बार पढ़ना यह तीनों बातें शब्द का नित्य होना सिद्ध नहीं करती। यदि याद आना और बार-बार पढ़ना नित्य है तो चलना, फिरना भी नित्य माना जायगा? इसलिए, शब्द को नित्य मानना ठीक नहीं है।

सति बहुल्ये सख्याभाव सामान्यत ॥३७॥

वृत्तार्थ—बहुल्ये=वर्णों का बहुल्य सति=है इसलिये
सख्याभाव =सख्या का होना सामान्यत =सामान्य है ।

व्याख्या—सख्या का नियम वर्णों के अभिप्राय में नहीं जाति के
अभिप्राय से है । जैसे कि अनेक 'अकार' में 'अ' समान है या अनेक
ककार में 'क' समान है । सख्या का कर्म तो सिद्धान्त के लिये है । इस
प्रकार वर्णों की सख्या का नियत होना नहीं मानना चाहिये । जब जबकी
संख्या को नियत नहीं मानेंगे और उनका असत्य होना सिद्ध होगा तो
उनके अनित्य होने में भी अतिरिक्त नहीं होगी । इस प्रकार धर्म का नित्य
होना नहीं मान सकते ।

॥ द्वितीयोऽध्यायः—द्वितीयः अध्यायः समाप्तः ॥

तृतीयोऽध्यायः—प्रथमाह्निकम्

प्रसिद्धा इन्द्रियार्थाः ॥१॥

सूत्रार्थ—इन्द्रियार्थाः = इन्द्रियो के विषय, प्रसिद्धा = प्रसिद्ध है ।

व्याख्या—इन्द्रियो के विषय प्रसिद्ध हैं, इसलिये उसकी सिद्धि के लिये प्रमाण की कोई आवश्यकता नहीं है । जिन वस्तुओं को कोई न जाने, उनकी सिद्धि के प्रमाण की आवश्यकता होती है । आखें रूप को देखती हैं, कान शब्द को सुनते हैं, जिह्वा रस का स्वाद लेती है, नासिका गन्ध का अनुभव करती है और त्वचा से स्पर्श-ज्ञान होता है । जो इन्द्रिय जिस तत्त्व की अधिकता वाली होती है, वह इन्द्रिय उसी तत्त्व के गुणों को ग्रहण करती है । इस प्रकार प्रत्येक इन्द्रिय का विषय नियत है और उनके सम्बन्ध में सबको जानकारी है कि नेत्र का यह कार्य है, कान का यह कार्य है । जिसके नेत्र नहीं वह देख नहीं सकता, कान नहीं, वह सुन नहीं सकता । इसलिये, इस विषय को अधिक सिद्ध करने की आवश्यकता नहीं है ।

इन्द्रियार्थप्रसिद्धिरिन्द्रियार्थेभ्योऽर्थान्तरस्य हेतुः ॥२॥

सूत्रार्थ—इन्द्रियार्थः प्रसिद्धिः = इन्द्रिय और उनके विषयों की प्रसिद्धि, इन्द्रियार्थेभ्यः = इन्द्रिय और विषयों में, अर्थान्तरस्य = विषयों के अन्तर का, हेतुः = कारण है ।

व्याख्या—इन्द्रियो और उनके विषयों के कार्यों के प्रसिद्ध होने से उनके विभिन्न कार्यों का नियत होना सिद्ध है । नेत्र का कार्य नेत्र

ही कर सकता है काम नासिका आदि ऐस नहीं सकते इसी प्रकार कान का कार्य सुनना काम के द्वारा ही हो सकता है नैत्र या अन्त्र इन्द्रिय शब्द को ग्रहण नहीं कर सकती । इस प्रकार, नैत्र से देखते हैं कि यह मार्ग है, तभी पाँच घट मार्ग पर चलते हैं काम से सुनते हैं 'उपर जानो' तभी उपर जाना होता है सुगन्ध का अनुभव करना है तो हाथ से पुष्प को तोड़कर नासिका से समावेन तभी गन्ध का ज्ञान होता कोई मिठाई स्वादिष्ट है या नहीं इसका अनुभव जीभ से होता इस प्रकार सम्बन्धित विषय को ग्रहण करने वाली इन्द्रिय के निवृत्त में सब इन्द्रियाँ कार्य करने लगती हैं ।

सोऽमुपदेशः ॥३॥

सुमार्त्त—सं=सन नियत विषयों की प्रसिद्धि का आश्रय शरीर को अमुपदेश=नहीं मानना चाहिये ।

व्याख्या—जिस इन्द्रिय के जो नियत विषय हैं उसकी प्रसिद्धि का आश्रय शरीर नहीं है क्योंकि वह विषय शरीर के आश्रय में नहीं इन्द्रिय के आश्रय में रहते हैं । ज्ञान शरीर का गुण माना गया । क्योंकि वह जानने के आश्रय में नहीं रहता । पर ज्ञान को शरीर का कार्य माना जाना उसी प्रकार ग्रामाग्रामास मान है जैसे प्रकाश दीपक का कार्य होते हुए भी उसके आश्रय में नहीं रहता ।

कारणाज्ञानात् ॥४॥

सुमार्त्त— शरीर के कारण पंचभूतों में अज्ञानात्=ज्ञान के न होने से ज्ञान को शरीर के आश्रित नहीं कह सकते ।

व्याख्या—शरीर के कारण पृथिवी अथवा अग्नि वायु और आकाश में ज्ञान नहीं रहता और जो गुण अघादान कारण में होये वही गुण उसके कार्य में हो सकते हैं । इससे सिद्ध होता है कि ज्ञान शरीर का आश्रित नहीं आत्मा का आश्रित ही है ।

कार्येषु ज्ञानात् ॥५॥

सूत्रार्थ—ज्ञानात्=ज्ञान के होने से, उसका, कार्येषु=कार्यों में होना सिद्ध नहीं होता ।

व्याख्या—यदि शरीर के कारण भूत पृथिवी आदि में ज्ञान की सत्ता होती तो उन पचभूतो से बने हुए भवन आदि भी चेतन ही होते क्योंकि चेतन से जड़ की उत्पत्ति हो ही नहीं सकती । जड़ का उत्पन्न होना जड़ से ही सम्भव है । जैसे ईंट, चूना, पत्थर आदि में मिट्टी के गुण पाये जाते हैं, वैसे ही चेतन आत्मा में ज्ञान की प्रवृत्ति पायी जाती है । इससे सिद्ध होता है कि ज्ञान अचेतन में नहीं, चेतन में रहता है ।

अज्ञानाच्च ॥६॥

सूत्रार्थ—च=और, अज्ञानात्=पचभूतो में अज्ञान होने से भी यही मान्यता सिद्ध होती है ।

व्याख्या—सभी अचेतन पदार्थों में अज्ञान रहता है और यह किसी प्रकार सिद्ध नहीं होता कि कार्य पदार्थ में ज्ञान की उपलब्धि रहती है, क्योंकि, घट-पट में ज्ञान नहीं पाया जाता । जहाँ आत्मा है, वही ज्ञान हो सकता है, जहाँ आत्मा नहीं, वहाँ ज्ञान भी नहीं हो सकता ।

अन्यदेव हेतुरित्यनपदेशः ॥७॥

सूत्रार्थ—हेतु = हेतु, अन्यत्-एव=भिन्न होता है, इति=इसलिये, अनपदेश = प्रमाणित नहीं है ।

व्याख्या—जिसका, जिससे सम्बन्ध है, वही उसके प्रामाणिक होने में हेतु है और वह, हेतु उस वस्तु से अलग होता है । क्योंकि, वृक्षत्व एक ही वृक्ष में नहीं होता, सभी वृक्षों में होता है, इसलिए हेतु स्वयं ही सिद्ध नहीं है ।

अर्थास्तरं ह्यर्थास्तरस्यानपदेशः ॥८॥

सुत्रार्थ—अर्थास्तरं=साध्य से मिल, हि=भी अर्थास्तरस्य=साध्य को सिद्ध करने में अनपदेश=प्रामाणिक नहीं है।

व्याख्या—जिसका साध्य है सम्बन्ध ही नहीं वह उसे सिद्ध किस प्रकार कर सकता है ? जैसे बुए से अग्नि का होना तो सिद्ध हो सकता है, परन्तु गाय का होना सिद्ध नहीं हो सकता। यदि मोहर पड़ा हो तो यह अनुमान हो सकता है यहाँ कहीं गाय होगी या इतर से गाय निकली होगी। इस प्रकार जिस वस्तु का जिससे सम्बन्ध है वही उसके प्रमाण की हेतु हो सकती है असम्बन्धित वस्तु प्रमाण नहीं मानी जा सकती।

संयोगि समवाय्यैकार्थसमवायि विरोधि च ॥९॥

सुत्रार्थ—संयोगि=संयोगी समवायि=समवाय्य एकार्थ समवायि=एकार्थ समवाय च=और विरोधि=विरोधी यह चार प्रकार के सिद्ध हैं।

व्याख्या—सिद्ध चार प्रकार के माने गए हैं संबोधी समवाय्य एकार्थ-समवाय और विरोधी। जैसे रत्नों को देख कर उनके बचाने वालों को बहुत समझा जाना वह सख्त संयोगी है, दूर से बुए को देख कर अग्नि के होने का ज्ञान ही समवाय प्रमाण है जंगल में बोरे को देखकर यह अनुमान कर जैसा कि यहाँ बाघ भी होपी क्योंकि बोड़ा बाघ के आकर्षण को देखकर यहाँ आया होगा यह सब समवाय हवास्त ही है। अब एकार्थ समवाय का कसरा सूत्रकार स्वयं ही बताते हैं—

कार्य कार्यान्तरस्य ॥ १० ॥

सुत्रार्थ—कार्य=एक कार्य कार्यान्तरस्य=अन्य कार्य का

व्याख्या—रूप-कार्य, स्पर्श-कार्य का लक्षण है, इसे एकार्य-सम-वाय कहते हैं। जो वस्तु दिखाई देती है उसे स्पर्श करने से उसके गुण का पता चल जाता है कि वह ठण्डी है या गर्म है। इस प्रकार एक कार्य दूसरे कार्य की सिद्धि करता है।

विरोध्यभूतं भूतस्य ॥११॥

सूत्रार्थ—भूतस्य=भूत की सिद्धि में, अभूतम्=अभूत पदार्थ, विरोधि=विरोधी लिंग है।

व्याख्या—उत्पन्न पदार्थ का उत्पन्न न हुए पदार्थ से ज्ञान होना विरोधी लिंग माना गया है। जैसे, बादल घिरने और हवा चलने से वर्षा होने का अनुमान होता है अथवा यो समझना चाहिए कि वर्षा होने से इस बात का अनुमान होता है कि बादल और वायु के मिले बिना, वर्षा नहीं हो सकती थी। यह विरोधी दृष्टान्त समझना चाहिए।

भूतमभूतस्य ॥१२॥

सूत्रार्थ—अभूतस्य=अभूत की सिद्धि में, भूतम्=भूत का उदाहरण भी विरोधी लिङ्ग है।

व्याख्या—जब वर्षा होती है, तब वर्षा को रोकने के लिए हवा चलती है, उस हवा से वर्षा रुक जाती है। वर्षा होते में यह अनुमान होना कि वायु चल कर वर्षा रुकेगी, उस समय वायु विद्यमान नहीं था, तो भी उसका अनुमान कर लिया गया, इसे भी विरोधी लिंगरूप प्रमाण कहा गया है।

भूतो भूतस्य ॥ १३ ॥

सूत्रार्थ—भूतस्य=भूत की सिद्धि में, भूत=भूत पदार्थ का प्रमाण भी विरोधी लिंग माना गया है।

व्याख्या—विद्यमान वस्तु भी विद्यमान वस्तु की सिद्धि में विरोधी

कमल है । जैसे चाँप और नीला परस्पर विरोधी होते हुए भी एक स्थान में पाए जाते हैं । उस समय चाँप को शाही की तरह फुकार भाँटते हुए देखकर यह अनुमान कर लेता कि 'शाही में नीला होना विरोधी तत्व माना जायगा !

प्रसिद्धि पूर्वकत्वाद्यप्येवमस्य ॥१४॥

सुबार्त्त—अपवेदात्म= जिन ज्ञान की प्रसिद्धि=प्रसिद्धि पूर्वकत्वात्=शानाश्रित है ।

व्याख्या—जिन-ज्ञान व्याप्ति ज्ञान से ही हो सकता है । व्याप्ति से उत्पन्न इत्यत्र सम्बन्ध का है । जब तक व्यक्ति का होना प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं होता तब तक एक के होने से दूसरे का होना सिद्ध नहीं हो सकता । यदि व्याप्ति से हेतु बँटाकर अनुमान करें तो वह ठीक समझा जायगा । क्योंकि हेतु के मिथ्या होने पर अनुमान का मिथ्या होना सिद्ध हो जायगा जैसे बुझा है तो जलिन अवश्य होगा । यदि कहें कि यही बुझा है तो वह असत्य होता तो यह कहना मिथ्या सिद्ध होता क्योंकि बुझा वह को सिद्ध करने के लिए हेतु नहीं है, वह तो जलिन का ही समान है इसी प्रकार इन्द्रिय के विषयों के प्रसिद्ध होने पर आत्मा के अस्तित्व होने का अनुमान सिद्ध होता है ।

अप्रसिद्धोऽनपेक्ष ॥१५॥

सुबार्त्त=अप्रसिद्ध =अप्रसिद्ध हेतु को अनपेक्ष=हेतु का आभास ही कहा गया है ।

व्याख्या—जहाँ व्याप्ति की प्रसिद्धि न हो अथवा व्याप्ति सम्बन्ध प्रत्यक्ष दिखाई न दे उस हेतु को इत्यानास कहते हैं । क्योंकि व्याप्ति की सिद्धि प्रत्यक्ष से ही हो सकती है । जब व्याप्ति प्रत्यक्ष नहीं तो इसमें दोष उपस्थित होता और उसका हेतु प्राप्यानिष्ठ नहीं माना जायगा । जैसे बुझा दिखाई देगा है तो जलिन भी अवश्य होगा क्योंकि जलिन के बिना बुझा हो ही नहीं सकता । इसमें व्याप्ति प्रत्यक्ष रूप से है ।

असन् सन्दिग्धश्चानपदेशः ॥ १६ ॥

सूत्रार्थ—च=तथा, असन्=असिद्ध, सन्दिग्ध=सन्देहा-
स्पद, अनपदेश=हेत्वाभाव ही है।

व्याख्या—जहाँ व्याप्ति होने में सन्देह हो, अथवा व्याप्ति होना सिद्ध न हो सके, वह हेतु भी दूषित मानना चाहिए। सूत्रकार ने असिद्ध व्याप्ति और सन्देहास्पद व्याप्ति के हेतुओं को हेत्वाभाव ही माना है। अर्थात्, जहाँ निमित्त कारण का अभाव है, वहाँ व्याप्ति भी सन्देहास्पद होगी, जैसे अग्नि नहीं तो घुँआ भी नहीं हो सकता।

यस्माद्विषाणी तस्मादश्वः ॥१७॥

सूत्रार्थ—विषाणी=सींगवाला, यस्मात्=होने से, तस्मात् अश्व=यह अश्व होगा।

व्याख्या—‘इसके सींग हैं तो यह घोड़ा होगा,’ इस प्रकार घोड़े को सींग वाला बताना मिथ्या होने के कारण हेत्वाभाव ही है। क्योंकि सींग तो गाय, भैंस आदि के होते हैं, घोड़ा, गधा, खरगोश आदि के नहीं होते। घोड़े का होना सींग प्रमाण से कदापि सिद्ध नहीं हो सकता। इससे यही मानना होगा कि घोड़े को सींग से पहिचानना विरुद्ध कल्पना और हेत्वाभाव ही है।

यस्माद्विषाणी तस्माद्गौरित्यनेकान्तिकस्योदाह-
रणम् ॥१८॥

सूत्रार्थ—च=तथा, विषाणी=सींगयुक्त, यस्मात्=होने से, तस्माद्गौ=यह गौ है, इति=इस प्रकार, अनेकान्तिकस्य=अति व्याप्ति वाले हेतु का, उदाहरणम्=दृष्टान्त है।

व्याख्या—यह सींग वाली है, इसलिए गौ होगी, क्योंकि गौ के सींग होते हैं, तो यह दृष्टान्त अति व्याप्ति वाले हेतु का होने से, इसमें

भी शीघ्र है। शीघ्र वाले पशु तो जनेक हैं जैसे भी शीघ्र वाली है, हरिण के भी शीघ्र होते हैं। यदि शीघ्र वाले को भी ही कहें तो सब शीघ्र वाले पशु भी हो जायेंगे। इस प्रकार जो हेतु साध्य को छोड़कर नीचों में भी जमा जाय अर्थात् गो के अतिरिक्त जैसे आदि को भी सिद्ध करे, वह दृष्टान्त भी हेत्वाभास ही कहा जायगा। यहाँ शीघ्र वाली होने से भी की ही सिद्धि नहीं होती। जैसे आदि की भी सिद्ध हो सकती है इसलिए यह हेत्वाभास दृष्टान्त है। हेत्वाभास दृष्टान्त २ प्रकार के कहे गए हैं—
 (१) वर्तकान्तरिक (२) विरुद्ध (३) प्रकरचसम (४) साध्यसम (५) काकापीड। इसी प्रकार, हेतु तीन प्रकार के हैं—निवृत्तान्वयी केवलव्यतिरेकी और अन्वयव्यतिरेकी। प्रथम हेतु साध्य में समान रूप से पाया जाने से सिद्ध होता है, दूसरा हेतु साध्य से विरुद्ध ही अन्वय और उसका विरोधी होता है तथा तीसरा हेतु किसी अर्थ में मिलता और किसी में नहीं मिलता।

आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षाद् यत् निष्पद्यते

तत्तस्यत् ॥ १६ ॥

सूत्रार्थ—आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षात्—आत्मा में आधित इन्द्रिया के विषय-सम्बन्ध से यत्—जो निष्पद्यते—ज्ञान पैदा होता है तत्—वह ज्ञान तस्यत्—आत्म-ज्ञान से दूसरा है।

व्याख्या—आत्मा की आधित इन्द्रियों के विषय जीव याहि सम्बन्ध के कारण जिस ज्ञान की उत्पत्ति होती है, वह ज्ञान आत्म-ज्ञान नहीं है। क्योंकि आत्मज्ञान तो विषयों से निवृत्त होने पर ही हो सकता है। इन्द्रियों को आत्मा में आधित इसलिए कहा है कि इन्द्रिय अचेतन होने से विषयों में स्वयं प्रवृत्त नहीं हो सकतीं उनकी प्रवृत्ति आत्मा की प्रेरणा से ही होती है। इस प्रकार का विषयवन्ध ज्ञान मोक्ष को सिद्ध करने वाला न होने से आत्मज्ञान के भिन्न कहा गया है।

प्रवृत्तिनिवृत्ति च प्रत्यगात्मनि दृष्टं परत्र
लिङ्गम् ॥२०॥

सूत्रार्थ—च=और, प्रत्यगात्मनि=अपने आत्मा की सिद्धि
मे, प्रवृत्तिनिवृत्ति = प्रवृत्ति और निवृत्ति लक्षण रूप है, वैसे ही,
परत्र=अन्य शरीर मे स्थित होना भी आत्मा का, लिङ्गम्=
लक्षण है ।

व्याख्या—जैसे, विषयो की प्रवृत्ति और निवृत्ति से अपने आत्मा
का अस्तित्व सिद्ध होता है, वैसे ही, दूसरो के शरीरो मे प्रवृत्ति या निवृत्ति
का पाया जाना, उनमे भी आत्मा का होना सिद्ध करता है । इसका
आशय यह है कि शरीर मे जब राग, द्वेष, या विषय भोग की प्रवृत्ति
होती है और फिर भोगो से सन्तुष्टि हो जाने पर उनका त्याग कर दिया
जाता है । इस प्रकार विषयों मे प्रवृत्ति और निवृत्ति होने से आत्मा का
अस्तित्व भी सिद्ध होता है, क्योंकि आत्मा की प्रेरणा से ही मनुष्य
विषयो में फँसता और आत्मा की प्रेरणा से ही विषयों को त्यागता है ।
इसी प्रकार की प्रवृत्ति या निवृत्ति दूसरे शरीरो मे भी देखी जाती है और
इसी से सिद्ध होता है कि उन शरीरो मे भी आत्मा है । क्योंकि, चेष्टा
करना चेतन आत्मा का ही लक्षण है, अचेतन शरीर का नहीं है ।

॥ तृतीयोऽध्याय -प्रथमाह्निकम् समाप्त ॥

तृतीयोऽध्यायः—द्वितीयाह्निकम्

आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षे ज्ञानस्य भावोऽभावश्च-
मनसो लिङ्गम् ॥ १

सूत्रार्थ—आत्मेन्द्रियार्थ सन्निकर्षे=आत्मा की आश्रित
इन्द्रियों का विषयो से सम्बन्ध होते हुए, ज्ञानस्य=ज्ञान का,

भाव = होना च = और, अभाव = न होना मनस = मन की सिद्धि में लिङ्गम् = लक्षण स्वरूप है ।

व्याख्या—इन्द्रियों का विषयों से सम्बन्ध होना पर ज्ञान का न होना अथवा ज्ञान का उत्पन्न हो जाना मन के कारण ही माना जाता है, इसलिये इसे ज्ञान का लक्षण कहा गया है । क्योंकि इन्द्रियों से मन का संयोग होता है और आत्मा का संयोग मन से होता है । उभर इन्द्रिय विषयों से सम्बन्ध रखती हैं इसलिये, इन्द्रिय का विषय मन के द्वारा ही सम्पन्न होता है । जब इन्द्रियाँ विषयों को ग्रहण करती हैं, तब ज्ञान का अभाव रहता है और विषयों को त्यागकर परमात्मत्व में डूबती हैं तब ज्ञान उत्पन्न होता है । इस प्रकार ज्ञान का उत्पन्न होना न होना मन का ही लक्षण है ।

तस्य ब्रह्मत्वनित्यत्वे चायुना व्याख्याते ॥ २॥

सुबार्ण—आयुना = आयु के समान तस्य = मन का ब्रह्मत्वं नित्यत्वे = ब्रह्मपन और नित्य होना व्याख्याते = कहा गया है ।

व्याख्या—जैसे आयु को ब्रह्म और नित्य कह चुके हैं, वैसे ही मन भी ब्रह्म और नित्य ही है । क्योंकि वह संयोग और बुद्धों का आत्मत्व है तथा अचान्तर सृष्टि में उसका उत्पन्न होना भी नहीं पाया जाता । संयोग और बुद्ध का नाश होने से उसे ब्रह्म मानना ठीक है और बुद्धिकाश में उसकी उत्पत्ति न होने से वह नित्य है—जो अमर-वर्त्म में रहित है, वह नित्य है । इसलिये मन को ब्रह्म और नित्य कहा गया है ।

प्रयत्नायीगपद्याम् ज्ञानायौगपद्याप्येकम् ॥ ३॥

सुबार्ण—ज्ञानायौगपद्याद्—ज्ञान के विषयों का योग होने से च = और प्रयत्नायागपद्याम्—कर्मभिर्यो के कार्य करने से ऐकम्—मन का एक होना सिद्ध होता है ।

व्याख्या—एक समय में एक कर्मेन्द्रिय काम करती है तथा ज्ञान भी एक विषय का ही होता है, और मन का सम्बन्ध ज्ञान के विषय और कर्मेन्द्रिय दोनों से ही है, इसलिए मन एक ही है। यदि मन बहुत होते तो एक साथ बहुत से कर्म हो जाते और ज्ञान के भी अनेक विषय साथ-साथ उपलब्ध होते जाते। परन्तु, ऐसा नहीं होता, इसलिए मन को एक ही मानना ठीक है।

प्राणापाननिमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकाराः सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्चात्मनो लिङ्गः ॥४॥

सूत्रार्थ—प्राणापाननिमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकार = प्राण अपान, निमेष, उन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर विकार, सुखदुःखेच्छा प्रयत्नाः = सुख, दुःख, इच्छा और प्रयत्न, च = और प्रमाणादि, आत्मन = आत्मा के, लिङ्गानि = लक्षण है।

व्याख्या—प्राण, अपान अर्थात् स्वाँस खीचना और निकालना, निमेष और उन्मेष अर्थात् पलक खोलना और बन्द करना, जीवन अर्थात् जिन्दगी, मन की गति और इन्द्रियो के विकाररूप सुख, दुःख, इच्छा और भोग-प्राप्ति के प्रयत्न यह सब आत्मा के लक्षण मानने चाहिए। प्राण इन सब में प्रमुख है, क्योंकि वही भोजन को पचाता है और भूख-प्यास की स्थिति भी प्राण से ही है। तब, शका हुई कि इजिन भी भोजन को पचा कर बाहर निकाल देता है अर्थात् उसमें भी कोयले आदि भस्म होकर राख बाहर निकल जाती है और पलक खोलना और बन्द करना यह बात कुछ फूलों में भी पाई जाती है, उनकी पखुरियाँ खुलती, बन्द होती हैं और जीवन भी वृक्षों में है, परन्तु, मन की गति और इन्द्रियो की चेष्टा यह कार्य न इजिन कर सकता है, न वृक्ष कर सकते हैं। यदि इजिन का ही उदाहरण का लें तो बिना चालक के वह चल ही

भाव = होना च = और, अभाव = न होना मनस = मन की सिद्धि में स्निगध = सख्ता स्वल्प है ।

व्याख्या—इन्द्रियों का विषयों से सम्बन्ध होने पर ज्ञान का न होना अथवा ज्ञान का उत्पन्न हो जाना मन के कारण ही माना जाता है, इसलिये इसे ज्ञान का कथन कहा गया है । क्योंकि इन्द्रियों से मन का संयोग होता है और आत्मा का संयोग मन से होता है, उभर इन्द्रिय विषयों से सम्बन्ध रखती है, इसलिये, इन्द्रिय का विषय मन के द्वारा ही सम्पन्न होता है । जब इन्द्रियाँ विषयों को ग्रहण करती हैं, तब ज्ञान का अभाव रहता है और विषयों को त्यागकर परमार्थ-तत्त्व में लगती हैं तब ज्ञान उत्पन्न होता है । इस प्रकार ज्ञान का उत्पन्न होना न होना मन का ही कथन है ।

तस्य ब्रह्मत्वनित्यत्वे वायुना व्याख्याते ॥ २ ॥

वृत्तार्थ—वायुना = वायु के समान तस्य = मन का ब्रह्मत्वं नित्यत्वे = ब्रह्मपन और नित्य होना व्याख्याते = कहा गया है ।

व्याख्या—जैसे वायु को ब्रह्म और नित्य कह चुके हैं वैसे ही मन भी ब्रह्म और नित्य ही है । क्योंकि वह संयोग और गुणों का आश्रय है तथा अवान्तर सृष्टि में उसका उत्पन्न होना भी नहीं पाया जाता । संयोग और गुण का आश्रय होने से उसे ब्रह्म मानना ठीक है और सृष्टि काक में उसकी उत्पत्ति न होने से वह नित्य है—जो वायु-मरुत से रहित है, वह नित्य है । इसलिये मन को ब्रह्म और नित्य कहा गया है ।

प्रयत्नायीगपद्याब् ज्ञानायोगपद्याच्चैवम् ॥ ३ ॥

वृत्तार्थ—ज्ञानायोगपद्यात्—ज्ञान के विषयों का योग होने से च = और, प्रयत्नायौगपद्यात् = कर्मेन्द्रियों के काम करने से ऐक्य = मन का एक होना सिद्ध होता है ।

व्याख्या—एक समय में एक कर्मेन्द्रिय काम करती है तथा ज्ञान भी एक विषय का ही होता है, और मन का सम्बन्ध ज्ञान के विषय और कर्मेन्द्रिय दोनों से ही है, इसलिए मन एक ही है। यदि मन बहुत होते तो एक साथ बहुत से कर्म हो जाते और ज्ञान के भी अनेक विषय साथ-साथ उपलब्ध होते जाते। परन्तु, ऐसा नहीं होता, इसलिए मन को एक ही मानना ठीक है।

प्राणापाननिमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकाराः सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्चात्मनो लिङः ॥४॥

सूत्रार्थ—प्राणापाननिमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकार = प्राण अपान, निमेष, उन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर विकार, सुखदुःखेच्छा प्रयत्ना. = सुख, दुःख, इच्छा और प्रयत्न, च = और प्रमाणादि, आत्मन = आत्मा के, लिङानि = लक्षण है।

व्याख्या—प्राण, अपान अर्थात् स्वाँस खींचना और निकालना, निमेष और उन्मेष अर्थात् पलक खोलना और बन्द करना, जीवन अर्थात् जिन्दगी, मन की गति और इन्द्रियो के विकाररूप सुख, दुःख, इच्छा और भोग-प्राप्ति के प्रयत्न यह सब आत्मा के लक्षण मानने चाहिए। प्राण इन सब में प्रमुख है, क्योंकि वही भोजन को पचाता है और भूख-प्यास की स्थिति भी प्राण से ही है। तब, शका हुई कि इ जिन भी भोजन को पचा कर बाहर निकाल देता है अर्थात् उसमें भी कोयले आदि भस्म होकर राख बाहर निकल जाती है और पलक खोलना और बन्द करना यह बात कुछ फूलों में भी पाई जाती है, उनकी पखुरियाँ खुलती, बन्द होती हैं और जीवन भी वृक्षों में है, परन्तु, मन की गति और इन्द्रियो की चेष्टा यह कार्य न इ जिन कर सकता है, न वृक्ष कर सकते हैं। यदि इ जिन का ही उदाहरण का लें तो विना चालक के वह चल ही

नहीं सकता उसका बर्ण होगा पानी सेना घाप छोड़ना आदि कर्म भी मनुष्य की सहायता के बिना नहीं हो सकते । इसी प्रकार, शरीर भी आत्मा के बिना कोई चैष्टा नहीं कर सकता । इससे सिद्ध हुआ कि प्राण अपान निमेष-उन्मेष आदि सब आत्मा के ही कक्षम है ।

तस्य द्रव्यत्वमित्यत्वे वायुना व्याख्याते ॥५॥

सूत्रार्थ—वायुना=वायु के समान तस्य=उस आत्मा का द्रव्यत्वमित्यत्वे=द्रव्य होना और नित्य होना व्याख्याते=कहा गया है ।

व्याख्या—बीसे वायु का द्रव्य होना और नित्यत्व कहा गया है, बीसे ही आत्मा भी द्रव्य और नित्य है । कुछ व्यक्ति शंका करते हैं कि यदि आत्मा द्रव्य और नित्य है तो उसके कुछ रूप कुछ-कुछादि भी नित्य होंगे ? उसका समाधान करते हैं कि यदि कुछ नित्य होता तो कभी किसी को कुछ छोड़ आदि की अनुमति ही नहीं होती और यदि कुछ नित्य होता तो कभी कुछ के वर्धन ही नहीं होते और सब जीव कुछ ही कुछ भोफते दिखाई देते । परन्तु, संसार में ऐसा नहीं देखा जाता कभी कोई कुछी है तो कभी कोई कुछी है, इसलिये कुछ-कुछादि नित्य नहीं अनित्य हैं क्योंकि कुछ कुछादि आत्मा के स्वाभाविक गुण नहीं हैं निमित्तिक गुण हैं अर्थात् शरीर सम्बन्ध से ही उनका होगा वर्धन होता है । अतः यही मानना ठीक है कि आत्मा ही द्रव्य और नित्य है ।

यज्ञदत्ता इति सन्निकर्षे प्रत्यक्षाभावाद् दृष्ट लिङ्गं न विद्यते ॥६॥

सूत्रार्थ—इति=यह यज्ञदत्त=यज्ञदत्त है सन्निकर्षे=शरीर का इन्द्रिय-सम्बन्ध होने पर भी प्रत्यक्षाभावात्=प्रत्यक्ष न होने से दृष्ट लिङ्गम्=प्रत्यक्ष कारण न विद्यते=नहीं हो सकता ।

व्याख्या—आत्मा प्रत्यक्ष रूप से दिखाई नहीं देती। जैसे एक व्यक्ति यज्ञदत्त नामक है, उसके शरीर और इन्द्रियो से सम्बन्धित रहने वाला आत्मा 'यह यज्ञदत्त है' ऐसा कहने पर भी सिद्ध नहीं होता, क्योंकि यज्ञदत्त की जो आत्मा है, वह किसी को दिखाई नहीं देती। इस प्रकार आत्मा के दिखाई न देने के कारण उसका कोई लक्षण भी नियत नहीं कर सकते और तब किसी लक्षण को आत्मा का लक्षण मानना मिथ्या होगा।

सामान्यतोदृष्टाच्चाविशेषः ॥ ७ ॥

सूत्रार्थ—च=और, सामान्यतोदृष्टात्=सामान्यतोदृष्ट प्रमाण से अर्थात् अनुमान से सिद्ध होना, अविशेष=विशेष नहीं है।

व्याख्या—सामान्यतोदृष्ट प्रमाण से इन्द्रियो का होना आत्मा के पक्ष में लक्षण मान लिया जायगा, परन्तु, ऐसा कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि सामान्यतोदृष्ट रूप अनुमान तो प्रत्यक्ष वस्तु के व्याप्ति-सम्बन्ध के ज्ञान से उत्पन्न होता है, जैसे, धुँआ है तो अग्नि अवश्य होगा। यदि धुँआ नहीं और अग्नि भी दिखाई नहीं दे रहा है तो वहाँ अग्नि होगा या नहीं, यह कौन कह सकता है? इसी प्रकार, आत्मा का व्याप्ति-सम्बन्ध इन्द्रियो से नहीं बनता, इससे सिद्ध होता है कि इन्द्रिय आदि आत्मा के लक्षण नहीं हैं।

तस्मादागमिकः ॥ ८ ॥

सूत्रार्थ—तस्मात्=उस अनुमान से जिस द्रव्य की सिद्धि होती है, वह, आगमिक=शास्त्रो द्वारा सिद्ध है।

व्याख्या—अनुमान से जिस आत्मा की सिद्धि होती है, वह आत्मा सब शास्त्रो से सिद्ध है। यजुर्वेद में "आत्मैवा भूद्विजानत" के अनुसार 'आत्मा को जानने योग्य' कहा है।

नहीं सकता उसका गर्भ होना पानी केना घाप छोड़ना आदि कार्य भी मनुष्य की सहायता के बिना नहीं हो सकते । इसी प्रकार, शरीर भी आत्मा के बिना कोई श्रेय नहीं कर सकता । इससे सिद्ध हुआ कि प्राण अपान निमेष-उग्मेष आदि सब आत्मा के ही लक्षण हैं ।

तस्य ब्रह्मत्वमित्यत्वे वायुमा व्याख्याते ॥५॥

सुभार्थ—वायुना—वायु के समान तस्य—उस आत्मा का ब्रह्मत्वमित्यत्वे—ब्रह्म होना और नित्य होना व्याख्याते—कहा गया है ।

व्याख्या—जैसे वायु का ब्रह्म होना और नित्यत्व कहा गया है, वैसे ही आत्मा भी ब्रह्म और नित्य है । कुछ व्यक्ति शंका करते हैं कि यदि आत्मा ब्रह्म और नित्य है तो उसके कुछ रूप कुछ-कुछादि भी नित्य होंगे ? उसका समाधान करते हैं कि यदि कुछ नित्य होता तो कभी किसी को कुछ छोड़ आदि की अनुसृति ही नहीं होती और यदि कुछ नित्य होता तो कभी कुछ के वर्तन ही नहीं होते और सब बीच कुछ ही कुछ मोचते दिखाई देते । परन्तु, संसार में ऐसा नहीं देखा जाता कभी कोई बुद्धि है तो कभी कोई सुखी है, इसलिये कुछ-कुछादि नित्य नहीं अनित्य हैं क्योंकि कुछ कुछादि आत्मा के स्वाभाविक रूप नहीं हैं नैमित्तिक भूत हैं जबकि शरीर सम्बन्ध से ही उनका होना संभव होता है । अतः यही मानना ठीक है कि आत्मा ही ब्रह्म और नित्य है ।

यज्ञदत्ता इति सन्निकर्षे प्रत्यक्षाभावाद् दृष्ट सिगं न विद्यते ॥६॥

सुभार्थ—इति—यह यज्ञदत्त—यज्ञदत्त है सन्निकर्षे—शरीर का इन्द्रिय-सम्बन्ध होने पर भी प्रत्यक्षामावान्—प्रत्यक्ष न होने से दृष्ट सिगम्—प्रत्यक्ष सदा न विद्यते—नहीं हो सकता ।

व्याख्या—आत्मा प्रत्यक्ष रूप से दिखाई नहीं देती। जैसे एक व्यक्ति यज्ञदत्त नामक है, उसके शरीर और इन्द्रियो से सम्बन्धित रहने वाला आत्मा 'यह यज्ञदत्त है' ऐसा कहने पर भी सिद्ध नहीं होता, क्योंकि यज्ञदत्त की जो आत्मा है, वह किसी को दिखाई नहीं देती। इस प्रकार आत्मा के दिखाई न देने के कारण उसका कोई लक्षण भी नियत नहीं कर सकते और तब किसी लक्षण को आत्मा का लक्षण मानना मिथ्या होगा।

सामान्यतोदृष्टाच्चाविशेषः ॥ ७ ॥

सूत्रार्थ—च=और, सामान्यतोदृष्टात्=सामान्यतोदृष्ट प्रमाण से अर्थात् अनुमान से सिद्ध होना, अविशेष=विशेष नहीं है।

व्याख्या—सामान्यतोदृष्ट प्रमाण से इन्द्रियो का होना आत्मा के पक्ष में लक्षण मान लिया जायगा, परन्तु, ऐसा कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि सामान्यतोदृष्ट रूप अनुमान तो प्रत्यक्ष वस्तु के व्याप्ति-सम्बन्ध के ज्ञान से उत्पन्न होता है, जैसे, धुँआ है तो अग्नि अवश्य होगा। यदि धुँआ नहीं और अग्नि भी दिखाई नहीं दे रहा है तो वहाँ अग्नि होगा या नहीं, यह कौन कह सकता है? इसी प्रकार, आत्मा का व्याप्ति-सम्बन्ध इन्द्रियो से नहीं बनता, इससे सिद्ध होता है कि इन्द्रिय आदि आत्मा के लक्षण नहीं हैं।

तस्मादागमिकः ॥ ८ ॥

सूत्रार्थ—तस्मात्=उस अनुमान से जिस द्रव्य की सिद्धि होती है, वह, आगमिक=शास्त्रों द्वारा सिद्ध है।

व्याख्या—अनुमान से जिस आत्मा की सिद्धि होती है, वह आत्मा सब शास्त्रों से सिद्ध है। यजुर्वेद में "आत्मैवा भूद्विजानत" के अनुसार 'आत्मा को जानने योग्य' कहा है।

अहमिति शब्दस्य व्यतिरेकाध्यागमिकम् ॥ ६ ॥

सुत्रार्थ—अहमित्य=‘अह इत्यस्य’स्य=‘अह’ का व्यतिरेकात्=व्यतिरेक होने से आगमिकम्=शास्त्र ही उसका प्रमाण न=महीं है ।

व्याख्या—यदि यह कहा जाय कि आत्मा की सिद्धि केवल शास्त्र प्रमाण से ही है तो यह ठीक नहीं है । मनुष्य साधारण व्यवहार में जो ‘मैं’ शब्द का प्रयोग करता है, उसका सत्य आत्मा के सिवाय और कोई नहीं हो सकता । पृथ्वी जब वायु आदि आठ प्राकृतिक द्रव्यों में से कोई भी आत्मा का बाकी नहीं हो सकता । कोई यह नहीं कहता कि ‘मैं पृथ्वी हूँ’ या ‘मैं जल हूँ’ । इससे सिद्ध होता है कि ‘मैं’ शब्द का प्रयोग जब महापुरुषों से निर्मित धरीर के बन्धाय आत्मा के किये ही किया जाता है ।

यदि दृष्टमन्वयमहं वेवदस्तोऽहं यज्ञवत् इति ॥१०॥

सुत्रार्थ—यदि—यदि अहं वेवदस्त—‘मैं वेवदस्त हूँ’ अहं यज्ञवत्—‘मैं यज्ञवत् हूँ’ इति—इस प्रकार का अनुमान आत्मक्षम्=आत्मा का प्रमाण दृष्टम्=प्रत्यक्ष है ।

व्याख्या—‘मैं वेवदस्त हूँ’ अथवा ‘मैं यज्ञवत् हूँ’ यदि ऐसा मान लेने से ही आत्म का ज्ञान हो जाय तो उसकी सिद्धि के किये प्रमाण आदि की क्या आवश्यकता है ? इसलिये सामान्यतः आदि अनुमान की आत्म-सिद्धि में आवश्यकता नहीं है ।

दृष्टे आत्मनिर्दिशे एक एव दृष्टत्वात् प्रत्यक्षवत्
प्रत्यय ॥११॥

सुत्रार्थ—आत्मनिर्दिशे—आत्मा से सम्बन्धित ज्ञान आदि वस्तुओं के दृष्टे=देखे जाने पर प्रत्यय=आत्मा का अनुमान

एव=ही, एक=एक, दृढत्वात्=दृढ होने के कारण, प्रत्यक्षवत्=प्रत्यक्ष प्रमाण के समान है।

व्याख्या—आत्मा के लक्षण ज्ञान आदि हैं और वे प्रत्यक्ष दिखाई देते हैं, इससे, आत्मा का अनुमान भी प्रत्यक्ष प्रमाण के समान ही है। क्योंकि, ज्ञान आदि गुण अचेतन शरीर के नहीं हो सकते, आत्मा ही ज्ञान में प्रवृत्त हो सकता है, इसलिये आत्मा की अनुमान से सिद्धि भी प्रत्यक्ष सिद्धि जैसी ही है। जैसे कि दूर से किसी जलाशय को देखकर अनुमान होता है कि यहाँ जल हो सकता है, परन्तु, वहाँ पक्षियों को उड़ता देखकर यह निश्चय हो जाता है कि जल अवश्य होगा, वैसे ही ज्ञान आदि के होने में आत्मा का अस्तित्व सिद्ध हो जाता है।

**देवदत्तो गच्छति यज्ञदत्तो गच्छतीत्युपचाराच्छरीरे
प्रत्ययः ॥१२॥**

सूत्रार्थ—देवदत्त = देवदत्त, गच्छति = जाता है, यज्ञदत्त = यज्ञदत्त, गच्छति = जाता है, इति = ऐसी प्रतीति, प्रत्यय = कि मैं देवदत्त हूँ, मैं यज्ञदत्त हूँ आदि, शरीरे = शरीर के प्रति, उपचारात् = औपचारिक ही समझनी चाहिये।

व्याख्या—देवदत्त जाता है, मैं जाता हूँ, इत्यादि 'अह' भाव को शरीर में मानना, यह उपचार से ही है। अर्थात्, शरीर सम्बन्ध से ही आत्मा शरीर को स्वयं मान लेता है, वास्तव में शरीर से आत्मा भिन्न है। शरीर के गुण को अपने गुण मान कर ही वह भ्रम में पड़ जाता है, इसीलिये 'उपचारात्' पद का प्रयोग हुआ है।

सन्दिग्धस्तूपचारः ॥१३॥

सूत्रार्थ—तु = परन्तु, उपचार = यहाँ उपचार, सन्दिग्ध = सदेहास्पद समझना चाहिये।

व्याख्या—यद्यपि आत्मा में शरीर के गुणों का आरोप अर्थात् मैं देवदत्त हूँ इस प्रकार की प्रतीति उपचार से होती बताई गयी है परन्तु, इस प्रकार का उपचार वास्तविक नहीं धर्मशास्त्र है । इसमें संदेह यह है कि यहाँ उपचार आत्मा में समझना चाहिये या शरीर में ? इसमें वास्तविक क्या है—यह समझ में नहीं आता ।

अहमित्ति प्रत्यागात्मनि भावात्परमाभावादर्थान्तर
प्रत्यक्ष ॥१४॥

सुवार्त्त—अह-इति—मैं हूँ ऐसी प्रतीति प्रत्यागात्मनि—अपनी आत्मा में भावात्—होती है परम—दूसरे की आत्मा में अभावात्—न होने से अर्थान्तर—शरीर से पुष्कल होने का तात्पर्य प्रत्यक्ष—प्रत्यक्ष है ।

व्याख्या—‘मैं देवदत्त हूँ’ इस प्रकार की अनुसूति अपनी ही आत्मा में होती है, किसी दूसरे की आत्मा में तो होती नहीं क्योंकि दूसरे के लिये तो वह देवदत्त है, वह भोजन कर रहा है वह जा रहा । ऐसा अनुभव होता है । इससे यह भी सिद्ध होता है कि मैं देवदत्त हूँ यह आत्मा के लिये ही कहा जा रहा है शरीर के लिये नहीं कहा जा रहा । क्योंकि शरीर के लिये ‘यह मेरा शरीर है’ ऐसा कहा जाता है ‘मैं शरीर हूँ’ ऐसा कोई नहीं कहता । इसलिये वह भाव की प्रतीति आत्मा में ही होती है शरीर में नहीं होती ।

देवदत्तो गच्छतोऽप्युपचारादभिमानात्तावच्छरीर
प्रत्यक्षोऽहकारः ॥१५॥

सुवार्त्त—देवदत्त गच्छतः—देवदत्त जाता है इति—ऐसी प्रतीति तथा अहकार—‘अह’ भाव उपचारात्—उपचार से तावत्—उसके समान अभिमामात्—अभिमान से शरीर—शरीर में प्रत्यक्ष—प्रत्यक्ष रूप से है ।

व्याख्या—‘देवदत्त जाता है’ इस प्रकार का ज्ञान शरीर में स्थित अहंकार के कारण, उपचार से होता है। क्योंकि, जिस पदार्थ में अहंकार होता है, उसके नष्ट होने से दुःख होता है, जिसमें अहंकार नहीं होता, उसके नष्ट होने में दुःख नहीं होता। जब तक अभिमान रहता है, जैसे मैं ताकतवर हूँ, मुझे कौन मार सकता है तो उस अभिमान का भी आत्मा अपने में ही आरोप कर लेता है। इस प्रकार का आरोप उपचार से ही होता है।

संदिग्धस्तूपचारः ॥१६॥

सूत्रार्थ—तु=परन्तु, उपचार=उपचार (यहाँ भी), संदिग्ध=संदेह उत्पन्न करने वाला है।

व्याख्या—परन्तु, इसमें भी संदेह है कि ‘देवदत्त जाता है’ इसमें उपचार है या ‘मैं सुखी हूँ’ इस अभिमान भाव में उपचार है? क्योंकि एक शरीर के लिये ही, बहुत-से शब्दों का प्रयोग होता है, इसलिये कौन-सा शब्द वास्तविक है और कौन-सा औपचारिक है—यही नहीं कहा जा सकता।

न तु शरीरविशेषाद् यज्ञदत्तविष्णुमित्रयोर्ज्ञानं विषयः ॥१७॥

सूत्रार्थ—तु=परन्तु, यज्ञदत्तविष्णुमित्रयो=यज्ञदत्त और विष्णु का मित्र सम्बन्धी, ज्ञानम्=ज्ञान, विषय=आत्म-विषयक, न=नहीं है, शरीर विशेषात्=शरीर की विशेषता से है।

व्याख्या—यज्ञदत्त और विष्णु दो मित्र हैं, उनकी मित्रता का सम्बन्ध ही उनके शरीरों के अलग-अलग होने की बात सिद्ध करता है। उनके शरीर का आकार-प्रकार एक-सा नहीं, एक लम्बा है, दूसरा ठिगना, एक गोरा है, दूसरा काला, इस प्रकार यह शरीर की भिन्नता

और उनसे सम्बन्धित ज्ञान का भिन्न होना भी पाया जाता है। इन दोनों के ज्ञान से यह मानना होगा कि ज्ञान आत्मा के आश्रय में रहता है। शरीर के आश्रय में नहीं इसलिये ज्ञान आत्मा का है परन्तु सुप्त-बुद्ध-ऊँचाई, निचाई, आदि गुण शरीर के हैं। शरीर में ही 'मह माय ना उपचार से ग्रहण होता है—यही साम्यता ठीक है।

**अहमिति मुख्ययोग्यास्यां शब्दवद् व्यतिरेकाच्च
निश्चाराद्विशेषसिद्धेर्नागमिक ॥१८॥**

वृत्तार्थ—मुख्ययोग्यास्याम्=मुख्य और योग्य इति=इस अहम्=अह प्रत्यय से विशेष सिद्ध=आत्मरूप द्रव्य की विशेष सिद्धि होने से और, व्यतिरेकाच्च निश्चारात्=अह प्रत्यय के न होने का दोष न होने से शब्दवत्=शब्द के समान आगमिन=सास्त्र प्रमाण से ही सिद्ध न=नहीं है।

व्याख्या—अह प्रत्यय अर्थात् मैं हूँ यह ज्ञान आत्मा के अस्तित्व को बताता है शरीर के अस्तित्व को नहीं। यह ज्ञान केवल सास्त्र से ही मुना हुआ ज्ञान नहीं है, बल्कि मन के द्वारा प्रत्यक्ष रूप से आत्मा के अस्तित्व को सिद्ध करता है। यदि आत्मा में 'मैं हूँ' इस प्रकार के अनुभव का अभाव होता तो अर्थात् 'मैं हूँ' का अनुभव न होता तो आत्मा के अस्तित्व सिद्ध होने में अवश्य दोष माना जा सकता था परन्तु, यहाँ ऐसा दोष नहीं है। इसलिये भी मुख्य रूप से आत्मा ही 'अह अर्थात् 'मैं हूँ' कहने में योग्य है शरीर इस योग्य नहीं है। यदि आत्मा निष्कल अवस्था में शरीर को 'मैं हूँ' ऐसा अभिमान हो ही नहीं सकता। क्योंकि शरीर अचेतन में और आत्मा के निष्कल ॥ यह निश्चित तथा ज्ञान-रहित हो जाता है। आत्मा का अपने को लुप्ती या बुझी मानना मन के द्वारा ही है। जैसे द्रव्य गुण व्यतिरेक अर्थात् पृथक् करते हैं बिना किसी दोष के आजाय है सिद्ध होता है वैसे ही 'मैं हूँ' यह द्रव्य व्यतिरेक अर्थात् आत्मा और शरीर का भेद करने से आत्मा में आश्रित होना ही सिद्ध होता है।

सुख दुःख ज्ञान निष्पत्य विशेषादैकात्म्यम् ॥१६॥

सूत्रार्थ—सुख दुःख ज्ञाननिष्पत्यविशेषात् = सुख, दुःख और ज्ञान की उत्पत्ति समान रूप से पायी जाने से, ऐकात्म्यम् = आत्मा एक है ऐसा सिद्ध होता है ।

व्याख्या—सब शरीरो में सुख, दुःख और ज्ञान की प्रतीति सामान्य रूप से पाई जाती है तथा किसी प्रकार की विशेषता नहीं मिलती, इससे यही सिद्ध होता है कि आत्मा एक है—अनेक नहीं हैं, बहुत से घडो में भरा हुआ पानी एक ही होता है और सब घडो में भरे पानी में गुण भी सामान्यतः एक से ही पाये जाते हैं । वैसे ही बहुत-से शरीर होते हुये भी आत्मा एक ही है क्योंकि, आत्मा के गुणों में कोई अन्तर नहीं होता । इस प्रकार किसी आत्मा में कोई और किसी आत्मा में कोई विशेषता प्रत्यक्ष नहीं होती ।

व्यवस्थातो नाना ॥२०॥

सूत्रार्थ—व्यवस्थात = सुख, दुःख आदि की व्यवस्था के होने से, नाना = आत्मा का अनेक होना सिद्ध है ।

व्याख्या—सूत्रकार पूर्वपक्ष को स्वीकार नहीं करते, वे कहते हैं कि आत्मा एक नहीं अनेक है, क्योंकि, शरीर में सुख-दुःख और ज्ञान की प्रवृत्ति अलग-अलग होती है । यदि आत्मा एक ही होता तो कोई मनुष्य सुख-दुःख का अनुभव नहीं करता, या तो सभी सुखी होते या सभी दुःखी होते और ज्ञान भी सब में समान होता, कोई मूर्ख और कोई विद्वान् अथवा कोई कम विद्वान्, कोई अधिक विद्वान् दिखाई नहीं देते । इस प्रकार का अवस्था-भेद देखने से आत्मा का अनेक होना ही मानना होगा । किसी घड़े में खारी जल है, किसी में मीठा जल है तो उसे एक कुएँ का ही कैसे मान लेंगे ? उसके गुण में भी समानता नहीं होगी । इसी प्रकार आत्मा को भी एक नहीं मान सकते ।

शास्त्र सामर्थ्याच्च ॥२१॥

सूत्रार्थ—अ=और शास्त्र सामर्थ्यात्—शास्त्र का सामर्थ्य
मित्र मित्र होने से भी जीवों का अनेक होना सिद्ध है ।

व्याख्या—शास्त्र ज्ञान का भिन्न होना भी जीवों का अनेक होना
सिद्ध करता है, अथवा शास्त्र-ज्ञान से भी जीवात्माओं के बहुत होने की
सिद्धि है । यथा—“हामुपनिषद्विज्ञा सत्यावा समानं ब्रह्मं परिपश्यन्ति”
अर्थात् ‘एक ब्रह्म पर जो मित्र बैठे हैं उनमें से एक ज्ञाता और ब्रह्मता
देखता रहता है’ इसी प्रकार और भी वेद-वाक्य इसके प्रमाण में मिलते
हैं । उक्त श्रुति में जीवात्मा और परमात्मा का भेद प्रतिपादित किया
गया है । ब्रह्म स्वरूप से व्यापक होने से परमात्मा कहा गया है । जीवा
त्माओं में ब्रह्म जीव और मुक्त जीव का भेद प्रत्यक्ष है । इस सब से
जीवात्माओं के अनेक होने की सिद्धि होती है ।

॥ तृतीयोऽध्यायः—द्वितीयाह्निकम् समाप्तः ॥

चतुर्थोऽध्यायः प्रथमाह्निकम्

सदकारणवन्नित्यम् ॥१॥

सूत्रार्थ—सत्=भाव, अकारणवत्=अकारण जैसा जो, नित्यम् = नित्य पदार्थ है, वही मूल कारण है ।

व्याख्या—जिस विद्यमान वस्तु के अस्तित्व के लिये किसी अन्य कारण की अपेक्षा न हो, वह वस्तु नित्य है । 'सत्' वस्तु वह है जो तीनों कालों में समान रूप से स्थित रहे, जिसकी उत्पत्ति अथवा विनाश न हो, वह नित्य है । जो कभी हो, कभी न हो, जिसका उत्पन्न होना और नष्ट होना सिद्ध होता हो—वह वस्तु अनित्य कही जाती है । जो वस्तु उत्पन्न होती है उसका कारण अर्थात् उत्पन्न करने वाला भी अवश्य होगा, परन्तु, जो उत्पन्न नहीं होती, जिसकी सत्ता सदा रहती है, उसका कारण भी नहीं होता, वलिक, अनित्य वस्तु उसकी अपेक्षा रखती हैं, वही वस्तु नित्य है । इस प्रकार, जिसकी सत्ता है और जिसे किसी कारण की आवश्यकता नहीं है, ऐसी प्रकृति ही इस जगत् का मूल उपादान कारण है ।

तस्य कार्यलिङ्गम् ॥२॥

सूत्रार्थ—तस्य=उस प्रकृति की सिद्ध करने में, कार्यम्=कार्य रूप जगत् ही, लिङ्गम्=लक्षण है ।

व्याख्या—प्रकृति को जगत् का मूल कारण सिद्ध करने के लिये किसी अन्य प्रमाण की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि, उसका कार्य-रूप जगत् प्रत्यक्ष है, वही उसकी सत्ता को सिद्ध करने के लिये बहुत है । कार्य

हि कारण की और कारण से कार्य की सिद्धि होना सामान्य नियम है । इस प्रकार कार्यरूप वस्तु से उसके मूल कारण प्रकृति का अनुमान होना उचित ही है । जैसे बड़े को देखकर यह मानना होता है कि यह मिट्टी से बना है । यदि मिट्टी नहीं होती तो बड़ा बन ही नहीं सकता या बचना बस्य है तो उसका कारण कपास होगा क्योंकि कपास से ही बड़ा बनता है और पागों से बस्य जुगा जाता है । इसी प्रकार वस्तु है तो उसका कारण भी होना ही चाहिये । प्रकृति रूप कारण का कार्य रूप वस्तु ही प्रकृति के कारण होने का लक्षण अर्थात् प्रमाण है ।

कारणभावात् कार्याभाव ॥ ३ ॥

सुवार्त्त—कारण-अभावात्—कारण के न होने से कार्य अभाव = कार्य भी नहीं हो सकता ।

व्याख्या—जब कारण नहीं तो कार्य भी नहीं होना क्योंकि कारण ही कार्य हो सकता है । कुछ विद्वानों ने इस सूत्र को 'कारण भावात् कार्य भाव' किखा है अर्थात् 'कारण हो तो कार्य होगा' बात एक ही है । यदि वस्तु का कारण प्रकृति नहीं होती तो वस्तु की उत्पत्ति भी नहीं हो सकती थी । यदि कारण से कार्य का नियम न होता तो संसार का कोई कार्य ही नहीं हो सकता था । भवन निर्माण आदि कार्य भी ईंट, लुना मिट्टी आदि कारण के बिना नहीं बन सकते । वैसे कारण होना वैसे ही कार्य होगा । यह बात भी प्रत्यक्ष है । पीतक के वर्तन पीतक जैसे और लोहे के वर्तन लोहे जैसे ही होते हैं । इससे कार्य कारण के सम्बन्ध की सिद्धि होती है ।

अनित्यवृत्तिविशेषतः प्रतिषेधभाव ॥ ४ ॥

सुवार्त्त—अनित्य—पदार्थों का अनित्य होना इति—ऐसा प्रतिषेध भाव = नित्य का निषेध भाव विशेषतः—विशेष रूप से उसे सिद्ध करता है ।

व्याख्या—ससार के सभी पदार्थ नाशवान् है, उनका नित्य न होना ही, प्रकृति की नित्यता को विशेष रूप से सिद्ध करता है। जो वस्तु अवयव वाली है, वह अवयवों के मिलकर प्रकट होने से पहिले सत्ता-रहित थी, इसलिये उसका नित्य होना सिद्ध नहीं होता। जो पदार्थ अवयव वाले हैं, वे अवयवों के मिलने पर प्रकट होते हैं और अवयवों के अलग-अलग होने पर नष्ट हो जाते हैं और जो अवयव-रहित हैं वे पदार्थ नित्य माने जाते हैं, क्योंकि, वे प्रत्यक्ष नहीं होते। ससार के उपादान कारण रूप परमाणु अलग-अलग और नित्य हैं।

अविद्या ॥ ५ ॥

सूत्रार्थ—अविद्या=उत्पत्ति और विनाश वाली वस्तु अविद्या से है।

व्याख्या—जगत् की प्रत्यक्ष सत्ता, उत्पत्ति और विनाश वाली है, वही अनित्य है, परन्तु, जो भाव पदार्थ कार्य रूप नहीं हैं, अर्थात् प्रत्यक्ष नहीं हैं, वे हैं प्रकृति, जीवात्मा और परमात्मा। इनका कभी जन्म मरण नहीं होता, वे नित्य हैं, जो लोग नित्य पदार्थों को अनित्य अथवा अनित्य पदार्थों को नित्य मानते हैं। वे भ्रमवश ही ऐसा मानते हैं। सूत्रकार ने इसी को अविद्या कहा है। अर्थात् नित्य को अनित्य और अनित्य को नित्य मानना ही अविद्या है।

महत्यनेकद्रव्यवत्त्वादुरूपान्त्वोपलब्धिः ॥ ६ ॥

सूत्रार्थ—महति=महत् परिणाम वाले द्रव्य में, अनेक द्रव्यवत्त्वात्=अनेक द्रव्यत्व होने से, च=और, रूपात्=रूप होने से, उपलब्धि=प्राप्त होती है।

व्याख्या—वे वस्तु प्रत्यक्ष होती हैं जिनका 'महत्' परिणाम हो अर्थात् स्थूल हो। क्योंकि, सूक्ष्म पदार्थ दिखाई नहीं देता। जिनमें अनेक अवयवों का मेल हो वही रूप वाली होकर प्रत्यक्ष होती हैं। एक

द्रव्य भी प्रत्यक्ष नहीं होता जैसे वायु एक द्रव्य है परन्तु मेन उसको देख नहीं सकते । अवयव वाले द्रव्य ही आकार को ग्रहण कर सकते हैं और वही प्रत्यक्ष होते हैं । परन्तु वायु अवयव वाला और महान् होने पर भी प्रत्यक्ष नहीं होता इसलिये एक प्रकार के गुण बाधा पदार्थ भी दिखाई नहीं देता ।

सत्यपिद्रव्यत्वे महत्त्वे रूपसंस्काराभावाद् वायोरुप
सन्धिः ॥ ७ ॥

सुत्रार्थ—द्रव्यत्वे=द्रव्यपन महत्त्वे=महान् परिणाम के सति=होने से अपि=भी रूपसंस्कार-अभावात्=रूप और संस्कार के न होने से वायो=वायु की अनुपस्थिति=प्रकटता नहीं है ।

व्याख्या—वायु अनेक परमाणु रूप द्रव्यों के मेल बाधा होने से महान् है और उसमें द्रव्यपन भी है परन्तु, उसमें रूप और संस्कार नहीं है क्योंकि उसका रूप या आकार-अकार नहीं है, इसलिये वह प्रत्यक्ष नहीं हो सकता । इसका तात्पर्य यह है कि सूक्ष्म के गुण सूक्ष्म में नहीं आते । रूप अवयव रैख ज्वलि का गुण है और ज्वलि वायु की अपेक्षा अधिक सूक्ष्म है, इसलिये ज्वलि का गुण वायु में नहीं आ सकता । यही कारण है कि वायु मेन ये दिखाई नहीं देता । वायु में केवल स्पर्श गुण है और रूप के छान स्पर्श गुण भी ज्वलि में होता है इससे यह सिद्ध होता है कि सूक्ष्म पदार्थ के गुण सूक्ष्म पदार्थ में हो सकते हैं । इसका तात्पर्य यही है कि आत्मा सबसे सूक्ष्म है उससे सूक्ष्म है आकाश आकाश से सूक्ष्म वायु और वायु से सूक्ष्म ज्वलि है तथा ज्वलि से भी सूक्ष्म भुविषी है । जो अधिक सूक्ष्म पदार्थ है वे प्रकट हैं और जो अधिक सूक्ष्म है, वे प्रकट नहीं हैं ।

अनेकद्रव्यसमवायाद्रूपविशेषाच्च रूपोपलब्धिः ॥ ८ ॥

सूत्रार्थ—अनेकद्रव्यसमवायात्=अनेक द्रव्यों के मिलने से, च=और, रूपविशेषात्=रूप की विशेषता से, रूपोपलब्धिः=रूप की प्रकटता सिद्ध होती है ।

व्याख्या—अनेक द्रव्यों के मिलने से पदार्थ बनता है और पदार्थ में ही रूप हो सकता है । एक द्रव्य में रूप नहीं होता । यदि एक परमाणु में रूप होता तो उसे देखना भी सम्भव होता । केवल परमाणुओं के मिलने से ही वे दिखाई नहीं दे सकते । उनका दिखाई देना तभी सम्भव है, जब कि वे मिलकर किसी वस्तु का आकार ग्रहण कर लें । इससे सिद्ध हुआ कि अनेक द्रव्यों का मिलना और उनका आकार ग्रहण करना यह बातें हो, तभी दिखाई देना हो सकता है, अन्यथा नहीं हो सकता ।

तेन रसगन्धस्पर्शेषु ज्ञानं व्याख्यातम् ॥ ९ ॥

सूत्रार्थ—तेन=उसी प्रकार, रसगन्धस्पर्शेषु=रस, गन्ध और स्पर्श में भी, ज्ञानम्=ज्ञान, व्याख्यातम्=कहा गया है ।

व्याख्या—जैसे अनेक परमाणुओं का मिलकर आकार ग्रहण कर लेना रूप है और रूप से ही वस्तु की प्रत्यक्षता कही गई है, वैसे ही रस, गन्ध और स्पर्श का ज्ञान है । रस नेत्र से नहीं दिखाई देता, परन्तु जिह्वा से उसका आस्वादन होने से प्रत्यक्ष होता है, गन्ध की अनुभूति नासिका से होती है और स्पर्श-ज्ञान त्वचा के द्वारा होता है । परन्तु, जिह्वा रस का अनुभव जलीय पदार्थ के मेल से ही कर सकती है, जल के परमाणुओं के बिना, रस का ज्ञान नहीं हो सकता, गन्ध भी परमाणुओं के मेल से ही प्रत्यक्ष होगी, जब तक पृथिवी के परमाणु नहीं मिलेंगे तब तक गन्ध नहीं हो सकती इसी प्रकार वायु के परमाणु मिलने

से त्वचा को स्पर्श का अनुभव हो सकता है। वायु के परमाणुओं के बिना नहीं हो सकता।

तस्याभावादव्यभिचारः ॥ १० ॥

व्याख्य—तस्य=उसके अभावात्=न हमें स अव्यभिचार=दोष नहीं है।

व्याख्या—यह कहा गया कि संयुक्त पदार्थों के द्रव्य में रूप की प्रकटता रहती है और उसमें मुख्य अर्थात् बोझ भी रहता है तो वैसे रूप प्रत्यक्ष होता है वैसे ही गुरुत्व भी प्रत्यक्ष होना चाहिये। परन्तु, मुख्य का प्रत्यक्ष न होना कोई दोष नहीं है। क्योंकि किसी वस्तु में जो गुण हों तो वह दोनों ही प्रकट होने चाहिये ऐसा कोई नियम नहीं है। जब ऐसा नियम ही नहीं तो अव्यभिचार-दोष का भी प्रश्न नहीं उठता। रूप अग्नि का गुण है मुख्य पृथिवी का गुण है तो वह दोनों एकत्र-अलग हैं इसलिये एक गुण का प्रत्यक्ष होना दूसरे गुण का प्रत्यक्ष न होना हो ही सकता है। गुण में गुण नहीं होता अर्थात् मुख्य गुण है उसमें रूप गुण नहीं हो सकता। जब गुरुत्व में रूप है ही नहीं तो उसे देख भी नहीं सकते।

संख्या परिमाणानिपृथक्त्वं संयोगविभागीपरत्वा

परत्वे कर्म च रूप द्रव्यसमवायाच्चासुपाणि ॥ ११ ॥

व्याख्य—संख्या=संख्या (गणना) परिमाणानि=परिमाण और पृथक्त्वम्=अलग होना संयोगविभागी=देस और विभाग परत्वापरत्वे=परत्व और अपरत्व कर्म=कर्म च=ही (समी) रूपद्रव्यसमवायात्=रूप और द्रव्य का संयोग होने से चासुपाणि=नेत्र से ग्राह्य हैं।

व्याख्या—संख्या और परिमाण मिलकर अलग होना यदि सब

कर्म अवयव वाले पदार्थों में ही हो सकते हैं, क्योंकि अवयव वाले पदार्थ द्रव्य के संयोग वाले होने से, उनका आकार-प्रकार होता है और इसलिये वह दिखाई देते हैं। इसी प्रकार पर, अपर होना भी उन्हीं द्रव्यों से सम्बन्धित है, जो नेत्र से ग्रहण हो सकते हैं। कर्म भी नेत्र से ग्रहण हो सकते हैं। कर्म भी नेत्र से ग्राह्य है, क्योंकि उसका भी रूप वाले पदार्थ से संयोग रहता है। अब, इसे यों समझिये कि चार बेल खड़े हैं, उनके चार स्वरूप होने का ज्ञान आँख से ही होगा, कोई वस्तु छोटी है या बड़ी है यह भी नेत्र से दिखाई देगा, कोई वस्तु सबसे भिन्न आकार-प्रकार की है, यह नेत्र से देखा जा सकता है। इसी प्रकार वस्तुओं का परस्पर मिलना या उनका अलग होना भी नेत्र का ही विषय है। दूध में पानी मिलाते हुए या आटा में नमक डालते हुए अथवा दही से मक्खन निकालते हुए आदि सभी कर्म नेत्रों से देखे जा सकते हैं।

अरूपिष्वचाक्षुषाणि ॥ १२ ॥

सूत्रार्थ—अरूपिषु=विना रूप वाले द्रव्यों में, अचाक्षुषाणि=गुण नेत्र से ग्रहण नहीं हो सकते।

व्याख्या—जो द्रव्य दिखाई देते हैं, वे रूप वाले हैं और जो रूप वाले हैं, वही दिखाई देते हैं। जो पदार्थ रूप वाले नहीं हैं, वे नेत्र से नहीं देखे जा सकते। यही कारण है कि आत्मा आदि की सख्या नहीं जानी जा सकती, क्योंकि, आत्मा आदि सूक्ष्म पदार्थ नेत्र से दिखाई नहीं देते।

एतेन गुणत्वे भावे च सर्वेन्द्रियं ज्ञानं व्याख्यातम् ॥ १३ ॥

सूत्रार्थ—एतेन=इससे, गुणत्वे=गुणत्व में, च=और, भावे=भाव में, सर्वेन्द्रियम्=सभी इन्द्रियों से, ज्ञानम्=ज्ञान होना, व्याख्यातम्=कहा गया है।

व्याख्या—जैसे नेत्र का विषय रूप वाले पदार्थ हैं, और बिना

स्पर्श वाले पदार्थ मन से प्राप्त नहीं हैं। वैसे ही गुण वाले पदार्थों का अनुभव सब इन्द्रियों से होना कहा गया है। रूप रस गन्ध स्पर्श बादी-इन पाँच युक्तों का नेत्र आदि पाँच इन्द्रियों से ज्ञान होता है। रूप का जीव ग्रहण करती है रस को जिह्वा गन्ध को नासिका स्पर्श को त्वचा और बाकी की बात इन्द्रिय। सकृदा आदि गुण दो-दो इन्द्रियों से और सुख-दुःख मन से जाने जाते हैं।

॥ चतुर्थोऽध्यायः—प्रथमाह्निकम् समाप्तम् ॥

चतुर्थोऽध्याय — द्वितीयाह्निकम्

तत् पुनः पृथिव्यादिकार्यं द्रव्यं त्रिविधं शरीरेन्द्रिय
विषय संज्ञकम् ॥ १ ॥

सुमार्थ—तत्=वह पृथिव्यादिकार्यद्रव्यम्=पृथिवी आदि कार्य रूप द्रव्य पुनः=फिर शरीरेन्द्रियविषय संज्ञकम्=शरीर, इन्द्रिय और विषय कहलाने वाले त्रिविधम्=तीन प्रकार के हैं।

व्याख्या—प्रकृति के क्रिय रूप कार्य पृथिवी आदि पञ्चतत्त्व तथा शरीर, इन्द्रिय और उनके विषय तीन प्रकार के कहे गये हैं। अर्थात् शरीर, इन्द्रिय और विषय यह तीन भेद हैं। शरीर मोटा का मोटा स्थान है—जैसे हम किसी घर में रहते हैं तो घर हमारा मोप-स्थान या रहने वाले की जगह आदि का स्थान है। वैसे ही शरीर रूप घर में यह जीवात्मा रहता है और इसी के द्वारा अपने कर्म-फल रूप भोगों को भोगता है। इन्द्रिय भी शरीर के आश्रित ही रहती है और जिस विषय को ग्रहण करना धनका कार्य है, उसे ग्रहण करती रहती है।

तीसरा भेद विषय—यह इन्द्रियो से भिन्न होते हुए भी इन्द्रियो के सहयोग से आत्मा के लिये भोग के साधन रूप है। इसी प्रकार पृथिवी के भी तीन भेद माने गये हैं। शरीर भी तीन प्रकार का कहा गया है।
 (१) कर्त्तव्य योनि—जिसमें पडकर आत्मा भोग अथवा अपवर्ग के लिये कर्म करता है। (२) कर्त्तव्य-भोक्तव्य योनि—जिसमें अपने पूर्व कर्म का फल भोगता और आगे के लिये कर्म भी करता है। (३) भोक्तव्य योनि—जिसमें पडा हुआ जीवात्मा अपने पूर्व सस्कार के अनुसार पूर्व कर्म का फल ही भोगता है, परन्तु आगे के लिये कोई शुभ कर्म नहीं करता। इसी प्रकार जल, अग्नि और वायु के भी तीन-तीन भेद हैं, परन्तु आकाश के दो ही भेद माने गये हैं।

प्रत्यक्षाप्रत्यक्षाणां संयोगस्याप्रत्यक्षत्वात्

पञ्चात्मकं न विद्यते ॥ २ ॥

सूत्रार्थ—प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्षाणाम्=प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष द्रव्यो का, संयोगस्य=संयोग, अप्रत्यक्षत्वात्=प्रत्यक्ष न होने के कारण, पञ्चात्मकम्=पाँच भूतो का कार्य, न=नहीं, विद्यते=है।

व्याख्या—शरीर आदि को पाँच भूतो का कार्य नहीं कह सकते, क्योंकि अग्नि प्रत्यक्ष दिखाई देता है, वह दिखाई न देने वाले वायु और आकाश से मिलता हुआ प्रत्यक्ष नहीं देखा जाता। यदि यह मान लें कि शरीर पृथिवी आदि पाँच भूतो से बना है तो वायु और आकाश से बनने के कारण शरीर दिखाई नहीं देना चाहिये। पृथिवी, जल, अग्नि के मेल से शरीर का कुछ भाग दिखाई देता और कुछ भाग न दिखाई देता। परन्तु, ऐसा नहीं होता, इसलिये शरीर पञ्च भूतो से बना हुआ नहीं मान सकते।

गुणान्तराप्रानुर्भावाच्च ॥ ३ ॥

सूत्रार्थ—गुणान्तर—गुण का अन्तर अप्रानुर्भावात्=प्रकट न होने से च=भी यही मानना ठीक है ।

व्याख्या—यदि पृथिवी अरु और अग्नि के संयोग से यह शरीर बना होता तो इसमें अरु का गुण गीकापन पचसापन बहना आदि तथा अग्नि के गुण गर्मी और प्रकाश आदि भी पाये जाते । परन्तु, शरीर में यह गुण नहीं पाये जाते केवल पंच गुण मिलता है, इससे सिद्ध होता है कि शरीर पंचभौतिक नहीं पार्थिव अर्थात् पृथिवी तत्व से ही बना है ।

न त्रयात्मकम् ॥ ४ ॥

सूत्रार्थ—त्रयात्मकम्=पृथिवी अरु अग्नि के संयोग से बना भी न=तहीं मान सकते ।

व्याख्या—शरीर पंच भौतिक तो नहीं ही है क्योंकि उसमें वायु और आकाश के गुण तो हैं ही नहीं तथा ही अग्नि और अरु के गुण भी नहीं हैं, इसलिये तीन तत्वों से बना हुआ भी नहीं मान सकते । वह तो केवल पृथिवी तत्व से ही बना हुआ सिद्ध होता है ।

अणुसंयोगस्त्वप्रतिविद्य ॥ ५ ॥

सूत्रार्थ—अणुसंयोग=अणु के संयोग का तु=तो अप्रति विद्य=निवेद्य नहीं किया है ।

व्याख्या—पूर्व सूत्रों में शरीर को पंच भौतिक या त्रयात्मक होने का निवेद्य किया गया है । परन्तु, परमाणुओं के संयोग को अमान्य नहीं किया है । इससे सिद्ध होता है कि शरीर पंच भूतों के परमाणुओं से बना है क्योंकि मोक्षन अग्नि के संयोग में पचता है वायु के संयोग से रक्त आदि आदि किया तथा अरु के संयोग से रक्त, शीर्ष आदि बनता है ।

इस प्रकार सब भूतो के गुण शरीर में पाये जाते हैं। पार्थिव अणु की अधिकता होने से शरीर को पार्थिव मानने में भी कोई दोष नहीं है। गंध पृथिवी का स्वाभाविक गुण है। जब तक शरीर रहता है, तब तक तो उसमें गंध रहती ही है, मरने के बाद भी उसमें दुर्गन्ध आदि पैदा होना पाया जाता है। इस प्रकार पृथिवी तत्व के अधिक गुण पाये जाने से शरीर को पार्थिव कहना ही ठीक है।

तत्र शरीरं द्विविधं योनिजमयोनिजं च ॥ ६ ॥

सूत्रार्थ—तत्र=उनमें, योनिजम्=योनि से उत्पन्न, च=और, अयोनिजम्=योनि से उत्पन्न न होने वाला, (इस प्रकार), द्विविधम्=दो भाँति का, शरीरम्=शरीर है।

व्याख्या—शरीर दो प्रकार के होते हैं—एक योनिज अर्थात् योनि से उत्पन्न होने वाला और दूसरा अयोनिज अर्थात् योनि से उत्पन्न न होने वाला। योनिज शरीर वह है जो माता-पिता के संयोग से उत्पन्न होता है और अयोनिज उसे कहते हैं जो माता-पिता के संयोग के बिना ही उत्पन्न हो जाता है। सृष्टि के प्रारम्भ में जो ऋषि स्वयं उत्पन्न होते हैं, उनका शरीर अयोनिज माना गया है। वे मुक्त अवस्था से वापिस लौट कर नये कर्म करने के लिये ही पृथिवी पर आते हैं, उनका पूर्व कर्म का फल-भोग शेष न रहने के कारण, उन्हें गर्भावस्था के कष्ट नहीं भोगने होते। योनिज शरीर के भी दो भेद माने गये हैं—एक जरायुज—जो जरायु से उत्पन्न होते हैं—जैसे मनुष्य, पशु आदि तथा दूसरे अण्डज—जो अण्डे से उत्पन्न होते हैं, उनमें पक्षी आदि सम्मिलित हैं।

अनियत दिग्देश पूर्वकत्वात् ॥ ७ ॥

सूत्रार्थ—दिग्देश=दिशा और देश, पूर्वकत्वात् अनियत = पहिले से नियत न होने के कारण अयोनिज ही हैं।

व्याख्या—सृष्टि के आरम्भ में जो सरीर उत्पन्न होते हैं उनकी विधा और वेद्य नियत नहीं होते अर्थात् उन्हें कहीं जाना है, क्या करना है, इत्यादि का निश्चित नियम नहीं होता क्योंकि उनके पूर्व कर्म का फल भोग तो श्रेय रहता ही नहीं जिससे उनके जन्म आदि का फल-भोग के अनुसार कोई नियत विधान होता। वे तो मुक्त अवस्था से लीटे हुए होने से बिना योनि उत्पन्न होने की विशेषता वाले होते हैं। इसलिये उनके लिये योनि का कोई विधान नहीं होता और बिना योनि के वह जन्म करने का ही उनके लिये विशेष नियम होता है।

यम विशेषाच्च ॥ ८ ॥

सुत्रार्थ—य—और यम विशेषात् = विशेष यम वाले भी योनिज ही होते हैं।

व्याख्या—सृष्टि के आरम्भ में जिन सरीरों का रचना होती है वह कर्म विशेष के अनुसार ही होते हैं। वे सरीर एक प्रकार से उत्पन्न नहीं होते किन्तु-भिन्न प्रकार से उत्पन्न तथा विभिन्न रूप वाले होते हैं। इनमें सांख्यिक अर्थात् संकल्प से ही उत्पन्न होने वाले तथा सांख्यिक अर्थात् सिद्ध भूत्यों और योगियों के योग बल आदि से उत्पन्न होने वाले भी अवोनिज हैं तथा बौद्ध मन्दार, कुम्भि आदि स्वेदज अर्थात् पसीने से उत्पन्न होने वाले और तृण लता वृक्ष आदि उद्भिज बड़े जाने वाले वह सब सरीर अवोनिज ही हैं क्योंकि वह योनि से उत्पन्न नहीं होते।

समाध्यामावाच्य ॥ ९ ॥

सुत्रार्थ—समाध्यामा = नाम की प्रसिद्धि भावात् = होने से य—भी ऐसा ही सिद्ध होता है।

व्याख्या—सृष्टि के आरम्भ में उत्पन्न हुए अनेक जिन अवस्था

प्रसिद्ध हो गये हैं। उनमें अग्नि, वायु, आदित्य, अगिरा, ब्रह्मा, स्वयम्भू, गौतम, भरद्वाज आदि सभी अयोनिज ही हुए हैं। उनकी प्रसिद्धि, महानता और कर्म को ससार में सभी जानते हैं। परमात्मा के सिवाय उनका माता-पिता अन्य कोई नहीं था। इसी से सिद्ध होता है कि प्रारम्भ में ऋषियों की उत्पत्ति अयोनिज होती है।

संज्ञाया आदित्वात् ॥ १० ॥

सूत्रार्थ—संज्ञाया=नाम के, आदित्वात्=प्रारम्भ में होने से भी यही मान्यता ठीक है।

व्याख्या—जिन ऋषियों के नाम सृष्टि-काल में सर्व प्रथम मिलते हैं, उनके माता-पिता के नामों का कोई उल्लेख नहीं मिलता सभी सगों में वे नाम उसी प्रकार मिलते हैं। जैसे ब्रह्मा की उत्पत्ति प्रत्येक सग में सर्व प्रथम होती है। आदित्य, अग्नि आदि सभी नाम अनादि हैं। जिनके माता-पिता नहीं होते वे यौगिक कहे जाते हैं अर्थात् वायु, अग्नि, अगिरा, ब्रह्मा, मनु आदि सभी सगों में इन्हीं नामों से होते हैं। इस प्रकार, इनके नाम सृष्टि के प्रारम्भ में सब से पहिले आते हैं। इससे सिद्ध होता है कि यह सब ऋषि अयोनिज ही थे।

सन्त्यऽयोनिजाः ॥ ११ ॥

सूत्रार्थ—अयोनिजा = अयोनिज होना, सन्त्य=इस प्रकार सिद्ध हो जाता है।

व्याख्या—उपरोक्त प्रमाणों से यही सिद्ध होता है कि विना योनि के उत्पन्न होने की जो बात कही गई है, वह ठीक है, क्योंकि जिस ऋषि का नाम सृष्टि के प्रारम्भ में कहा गया है और उसके माता-पिता का नामोल्लेख नहीं किया गया, तो उस ऋषि को अयोनिज अर्थात् विना माता-पिता के संयोग के ही उत्पन्न मानना होगा।

वेदलिङ्गाच्च ॥ १२ ॥

सुभार्य—वेदलिङ्गात्—वेद में इस प्रकार के प्रमाण मिलने से यही यही मान्यता ठीक है ।

व्याख्या—वेद प्रमाण से भी अघोनिज शरीर का होना सिद्ध होता है । ब्रह्मा वैवर्ग्य और ऋषि आदि जो सर्वात्म्य में उत्पन्न हुए वे सभी अघोनिज थे । यजुर्वेद (११-१२) में “अन्त्रमा मनसो जात” अर्थात् ‘अन्त्रमा ईश्वर के मन से उत्पन्न’ कहा गया है । इससे भी अघोनिज शरीर होना सिद्ध होता है ।

॥ अतुर्बोद्ध्यायः—द्वितीय आक्षेपकम् समाप्तः ॥

पञ्चमोऽध्यायः—प्रथमाह्निकम्

आत्मसंयोगप्रयत्नाभ्यां हस्ते कर्म ॥ १ ॥

सूत्रार्थ—आत्म संयोग प्रयत्नाभ्याम्=आत्मा के संयोग व प्रयत्न से, हस्ते=हाथ के द्वारा, कर्म=कर्म होता है ।

व्याख्या—जब हाथ के द्वारा कोई कर्म करना हो, तब उसके लिये प्रयत्न और आत्मा का संयोग आवश्यक है । बिना आत्मा के सहयोग के कोई कर्म नहीं किया जा सकता, क्योंकि हाथ आदि अचेतन वस्तु में क्रिया का अभाव है, आत्मा के संयोग से ही हिलना-डुलना, किसी वस्तु को उठाना, तोड़ना, बनाना आदि सम्भव है । यदि कहें कि आत्मा का संयोग तो शरीर के प्रत्येक अंग को हर समय प्राप्त है, जिस अंग से, जिस समय आत्मा का सम्बन्ध न रहेगा, वह अंग प्राण-हीन होकर निरर्थक हो जायगा और उसे शरीर से काट कर अलग कर देना होगा । इसलिये, जीवित अंग से आत्मा का संयोग होगा ही, इस शक्ति को दूर करने के लिये सूत्रकार ने स्पष्ट कह दिया है कि आत्मा के संयोग के साथ प्रयत्न अर्थात् इच्छा शक्ति का भी सम्बन्ध हो तभी हाथ कर्म करने में समर्थ है । जिस कार्य के करने की इच्छा न होगी, उसे करने के लिये हाथ चेष्टावान् हो ही नहीं सकता और कर्म भी तभी हो सकता है जब उसे हाथ का संयोग प्राप्त हो । इस प्रकार आत्मा के चाहने पर ही हाथ कर्म करने के लिये चेष्टावान् होता है । इस प्रकार हाथ कर्म का समवायि कारण है ।

तथा हस्तसंयोगाच्च मुसले कम ॥ २ ॥

वृषार्थ—तथा—उसी प्रकार हस्त संयोगात्—हाथ के संयोग से क=ही मुसले=मूखल में कम=कर्म उत्पन्न होगा।

व्याख्या—जैसे आत्मा के संयोग से और इच्छा सक्ति के द्वारा हाथ में क्रिया उत्पन्न होती है वैसे ही हाथ के संयोग से ज्ञान कुटने समय मूखल में क्रिया उत्पन्न होती है। जब मूखल नीचे से ऊपर की ओर जाता है तब उसमें हाथ के संयोग से ही क्रिया होती है क्योंकि हाथ के सहारे से ही वह ऊपर होता है, नीचे गिरने में तो उसके भारी होने का भी संयोग है, इसलिये वह बिना प्रयत्न के ही गिर सकता है, परन्तु जब अवस्था में भी हाथ उसे न सके तो वह ओझसी में ही गिर, यह सम्भव नहीं है। इसलिये नीचे गिरने की अवस्था में भी हाथ का संयोग मानना पड़ेगा। कुछ व्याख्याकारों ने मूखल से बेंद की समता का उदाहरण दिया है कि बेंद ऊपर तो हाथ के संयोग और प्रयत्न द्वारा जाती है, परन्तु, नीचे बिना प्रयत्न जाती है, उसी प्रकार मूखल के नीचे जाने में हाथ का प्रयत्न आवश्यक नहीं है। परन्तु, बेंद तो ऊपर उठाने पर हाथ के बल से जाती है और नीचे गिरते समय हाथ से उसका कोई सम्बन्ध नहीं रहता। किन्तु, मूखल के नीचे गिरते समय भी हाथ उसे पकड़े रहता है और उसका यह प्रयत्न तो रहता ही है कि मूखल ओझसी में ही पड़े और उसी स्थिति में पड़े बिना ही ज्ञान कुटता रहे। इसलिये यही मानना ठीक है कि हाथ के संयोग से ही मूखल में ऊपर जाने और नीचे गिरने की वजह से ज्ञान कुटने की क्रिया होती है।

अभिघातजे मुसलाबी कर्मणि व्यसिरेकावधारणे हस्तसंयोग ॥ ३ ॥

वृषार्थ—अभिघातजे=चोट देने से उत्पन्न मुसलाबी—
मूखल आदि में कर्मणि—कर्म होता है, वह हस्त संयोग—हाथ

के सयोग का, अकारणम् = कारण नहीं है, क्योंकि, व्यतिरेकात् = उससे अलग होने से, यही सिद्ध होता है ।

व्याख्या—हाथ में लेकर मूसल को जब ओखली में मारते हैं, तब मूसल उस चोट से ही ऊपर की उठ जाता है, उसमें हाथ को कोई प्रयत्न नहीं करना पड़ता, इसमें हाथ का सयोग नहीं, वेग ही कारण है । इसका तात्पर्य यह है कि मूसल के गिरने उठने से एक वेग उत्पन्न हो जाता है और ओखली में बार-बार धक्का लगने से उस वेग में और भी वृद्धि हो जाती है, तब हाथ के प्रयत्न के बिना ही वह गिरता उठता रहता है । जैसे, साइकिल चलाने वाले साइकिल में एक साथ पैर मार कर उसमें वेग उत्पन्न कर लेते हैं, तब साइकिल समतल या नीची सड़क पर बिना प्रयत्न के ही दौड़ने लगती है अथवा इंजिन किसी डब्बे को धक्का मारकर छोड़ देता है तो वह डब्बा बिना इंजिन के, केवल वेग के द्वारा ही बहुत दूर तक चलता चला जाता है, वैसे ही ओखली से टकराने पर मूसल में वेग उत्पन्न हो जाता है और वह, हाथ के विशेष प्रयत्न के बिना, केवल वेग से ही ऊपर उठता और गिरता रहता है । उसमें हाथ का प्रयत्न न होने से आत्मा का सयोग भी नहीं रहता और वह आत्म-सयोग इच्छा शक्ति और हाथ के सयोग के बिना ही क्रियाशील रहता है ।

तथात्मसंयोगो हस्तकर्मणि ॥४॥

सूत्रार्थ—तथा = वैसे ही, आत्म सयोग = आत्मा का सयोग, हस्तकर्मणि = हाथ के द्वारा होने वाली क्रिया में नहीं है ।

व्याख्या—मूसल के उठने-गिरने वाली क्रिया वेग से होती है और उसमें हाथ का सयोग अमान्य ठहराया गया है, उसी प्रकार हाथ के द्वारा होने वाली क्रिया में आत्मा का कोई सयोग नहीं माना जा सकता । उसमें केवल हाथ का और कर्म का सयोग ही होता है, क्योंकि कर्म हाथ

के द्वारा होता है आत्मा के द्वारा नहीं होता । कुछ व्याख्याकारों ने इस सूत्र के आशय में हाथ के द्वारा होने वाले कर्म में आत्मा के संयोग को अनावश्यक कहते हुये मन के संयोग से हाथ के द्वारा कर्म होना कहा है ।

अभिधाताम्मुसलसंयोगाहस्ते कर्म ॥५॥

सुबार्थ—अभिधातात्=भोट लगाने से मुसल संयोगात्=मुसल का संयोग है इससे हस्ते=हाथ में कर्म=क्रिया होती है ।

व्याख्या—मुसल को ओसकी से मारते हैं तब उस आघात से वेग उत्पन्न होता है और मुसल ऊपर नीचे होता रहता है । उस वेग के द्वारा ही वान फूटता है । परन्तु, उसमें हाथ का संयोग यह है कि हाथ उसे पकड़े रहता है । इसमें इच्छा शक्ति का और आत्मा का कोई योग नहीं रहता । मनोयोग की भी आवश्यकता नहीं रहती यह प्रत्यक्ष देखा जाता है कि वान फूटते हुए भी अन्य बातें होती रहती हैं और मन केवल वान फूटने से ही नहीं जका रहता । सब क्रिया 'वेग' के वा न ही होती रहती है । इससे यही सिद्ध होता है कि हाथ मुसल को पकड़े रहता है परन्तु, मुसल में क्रिया भोट लगाने से उत्पन्न वेग के कारण ही होता है ।

आत्मकर्म हस्त संयोगाच्च ॥६॥

सुबार्थ—आत्मकर्म=शरीर में होने वाली क्रिया हस्त संयोगात्=हाथ के संयोग से च=और वेग से होती है ।

व्याख्या—इस सूत्र में 'आत्म' पद का अर्थ शरीर से है, क्योंकि शरीर में ही वेग के कारण क्रिया हो सकती है, भेदन शरीर में 'वेग' से क्रिया होने का प्रसंग नहीं रहता । ऊपर की पद्धतता हुआ मुसल हाथ में रहता है और उसके ऊपर उछलने या गिरने की क्रिया वेग में ही होती है और यही कारण है कि सारा शरीर भी उससे हिलता हुआ क्रिया करता रहता है । तात्पर्य यह है कि मुसल मारी होने के कारण भीने

गिरता है और हाथ उसे पकड़े रहता है, इसलिये मूसल के वेग के साथ ही वह भी गिरता और उठता है । मूसल का वेग हाथ में भी वेग उत्पन्न कर देता है, इस प्रकार क्रिया के संयोग से सब शरीर में क्रिया उत्पन्न हो जाती है । जैसे भाप से इन्जिन चलता है और इन्जिन से सब गाड़ियाँ चलती हैं, उसमें यथार्थ रूप में चलने की क्रिया भाप से ही उत्पन्न होती है, वैसे ही भारी होने के कारण मूसल ओखली से टकरा कर उछलता है और वेग पैदा होने से ऊपर उठता और नीचे गिरता रहता है । इससे हाथ भी क्रिया करता रहता है और हाथ में क्रिया उत्पन्न होने से पूरे शरीर में क्रिया उत्पन्न हो जाती है । इससे सिद्ध होता है कि शरीर में होने वाली क्रिया, कर्म के द्वारा उत्पन्न वेग से ही होती है ।

संयोगाभावेगुस्तत्वात् पतनम् ॥७॥

सूत्रार्थ—संयोग-अभावे=संयोग का अभाव हो जाने पर, गुस्तत्वात्=भारी होने के कारण, पतनम्=गिरता है ।

व्याख्या—जब मूसल ऊपर उठता है, तब हाथ का अधिक संयोग माना जाता है, परन्तु नीचे गिरते समय हाथ पर कोई जोर नहीं पड़ता और उसे कोई प्रयत्न भी नहीं करना होता इसलिये हाथ का संयोग न होना कहा गया है । तात्पर्य यह है कि मूसल के नीचे गिरते समय हाथ उसे प्रयत्न पूर्वक नहीं पकड़े रहता, बल्कि पकड़ने में केवल इतना ही योग रहता है कि वह इधर-उधर न गिर सके । इस प्रकार संयोग का अभाव होने पर, मूसल भारी होने के कारण पृथिवी की गुस्त्व-आकर्षण शक्ति के कारण नीचे गिरता है । अर्थात् मूसल के नीचे गिरने में हाथ उसे रोकता नहीं और रुकावट न होने से मूसल स्वयं ही नीचे गिर जाता है ।

नोदनविशेषाभावाच्चोर्ध्वं न तिर्यग्गमनम् ॥८॥

सूत्रार्थ—नोदनविशेषाभावात्=त्रिना विशेष भाव के, ऊर्ध्वम्=ऊपर को, न=नहीं जाता, और, तिर्यग्=तिरछा भी, न=नहीं, गमनम्=जाता ।

व्याख्या—विशेष क्रिया के बिना ऊसल ऊपर को नहीं उछकता अर्थात् चोट मारने से जो क्रिया विशेष मानी वेग उत्पन्न होता है उसी से वह ऊपर को जाता है तथा प्रयत्नपूर्वक ही वह टेढ़ा तिरछा नहीं चकता । इससे यही सिद्ध होता है कि उसके ऊपर चढ़ने में प्रयत्न विशेष की आवश्यकता है और टेढ़ा तिरछा न बने निरन्तर समय सीमा मोड़ती में ही पड़े यह कार्य भी प्रयत्न से ही हाता है । यदि प्रयत्न बचना प्रेरणा न हो तो हाथ भी कार्य नहीं करगा और मुसक भी क्रिया नहीं कर सकता । इसलिये यही धारणा ठीक है कि मुसक में क्रिया हाथ के प्रयत्न से ही उत्पन्न होती है, वेग तो प्रयत्न के बाद उत्पन्न होता है । यदि प्रयत्न न किया जाय तो वह टेढ़ा तिरछा चककर जोरती में ही नहीं आये वहाँ गिर सकता है ।

प्रयत्नविशेषान्नोद्भूत विशेष ॥६॥

सूत्रार्थ—प्रयत्नविशेषात्=प्रयत्न की विशेषता से मोदन विशेष=प्रेरणा विशेष होती है ।

व्याख्या—आत्मा के प्रयत्न से ही विशेष क्रिया होती है और प्रयत्न की विशेषता ही प्रेरणा की विशेषता मानी गई है । तात्पर्य यह है कि आत्मा मन को प्रेरित करता है और मन इन्द्रियों को प्रेरणा देता है तब क्रिया उत्पन्न होती है । प्रेरणा बिलगी बकबती होती उठती ही क्रिया भी वेग वाली होगी । प्रेरणा ऐसी हो कि वह वस्तु पास में बिरे तो उस वस्तु के फैलने में वेग कम होने से वह पास में ही बिरेनी और दूर दूराने की प्रेरणा होने पर वेग भी अधिक होगा । इस प्रकार दण्डा शक्ति के द्वारा ही कर्म का वेगवान् होना सिद्ध होता है ।

मोदनविशेषाद्बुद्धमविशेषः ॥१०॥

सूत्रार्थ—मोदन विशेषात्=प्रेरणा विशेष होने से उद्यम विशेष=वेग विशेष होता है ।

व्याख्या—प्रेरणा के अनुसार ही वेग होता है। प्रेरणा से ही गेंद ऊपर जाती है, उसमें अधिक वेग होगा तो अधिक ऊँची जायगी, कम वेग होगा तो कम ऊँची होगी। इसके साथ ही वेग का कम या अधिक ऊँचा जानावस्तु के भार पर भी निर्भर है। अधिक भारी वस्तु कम ऊँची होगी और कम भार वाली वस्तु अधिक ऊँची जायगी। परन्तु, बहुत हलकी वस्तु तो ऊँची जा ही न सकेगी, जायगी तो बड़ी कठिनता से। इस प्रकार प्रेरणा से ही कर्म का सिद्ध होना इस सूत्र में कहा गया है।

हस्तकर्मणा दारककर्म व्याख्यातम् ॥११॥

सूत्रार्थ—हस्तकर्मणा=हाथ के कर्म को, दारक-कर्म=बालक का खेल, व्याख्यातम्=कहा गया है।

व्याख्या—इस सूत्र में हाथ की क्रिया पर बालक के खेल का दृष्टांत दिया है कि बालक के हाथ-पाँव आदि अङ्ग आत्मा की प्रेरणा से कार्य करते हैं, परन्तु, उसे किसी को हानि-लाभ पहुँचाने की इच्छा नहीं होती, इसलिये, उसके कार्य किसी पाप-पुण्य के कारण नहीं होते, वैसे ही, हाथ आदि अङ्गों से होने वाली क्रियाओं में किसी प्रकार पाप-पुण्य का भाव नहीं होता। सभी कर्म आत्मा की प्रेरणा से होते हैं और उन कर्मों में जो द्वेष आदि के कारण दूसरों के अहित की भावना होती है, वही पाप-पुण्य का कारण हो सकती है।

तथा दग्धस्य विस्फोटने ॥१२॥

सूत्रार्थ—तथा=उसी प्रकार, दग्धस्य=जली हुई वस्तु के, विस्फोटने=टूटने, फूटने वाली क्रिया भी भावनात्मक है।

व्याख्या—जैसे आग से जड़ल के वृक्ष जल जाते हैं और वे टूट कर झर-झर गिरते हैं अथवा पत्थर के टुकड़े आग की गर्मी से तड़क-तड़क कर फूटते और उछल कर गिरते हैं, तो यह क्रिया आत्म प्रेरणा

के बिना ही होती है। इसमें इच्छा शक्ति का भी कोई संयोग नहीं होता। यदि बचाने या छोड़ने छोड़ने की क्रिया किसी प्रयत्न विषेय से अपने ही किसी प्रयोजनबद्ध हो तो उसमें किसी वृत्ति को हासि-काम पहुँचाने की भावना नहीं होती और वह पाप-पुण्य का कारण नहीं बनती। इसी प्रकार यदि कोई हिंसात्मक कार्य अपनी आत्मा रक्षा के लिये किया जाय तो उसमें भी पाप-पुण्य का कोई शेष नहीं रहता क्योंकि ऐसा कार्य न चाहते हुये भी अपने प्राण की रक्षा के लिये करना होता है। जो कार्य वृत्तियों के हित-अहित के लिये जान बुझकर किये जाती हैं वे पुण्य वा पाप के कारण बनते हैं।

यत्नाभावे प्रसुप्तस्य जलनम् ॥१३॥

वृत्तार्थ—प्रसुप्तस्य=सोये हुये या अचेत व्यक्ति के यत्न-अभावे=यत्न न करने के कारण जलनम्=वायु द्वारा क्रिया होती है।

व्याख्या—सोता हुआ मनुष्य कोई प्रयत्न नहीं कर सकता फिर भी उसमें साँव सेने आदि की क्रिया प्रत्यक्ष होती देखी जाती है। उसमें वह क्रिया आत्मा की प्रेरणा से नहीं होती वायु के कारण होती है। तात्पर्य यह है कि जिस किसी वस्तु में प्रयोजनपूर्वक कर्म किये जाय वे कर्म जीवात्मा के द्वारा प्रयत्न विषेय से ही होते हुये समझने चाहिये परन्तु, जो क्रिया स्वाभाविक रूप से होती हुई विचार्य है, उसमें आत्मा का प्रयत्न नहीं मानना चाहिये क्योंकि वे कार्य तो प्रकृति के नियमानुसार सामान्यरूप से होते रहते हैं जिनमें कोई विरोधता नहीं मानी जा सकती।

गुण कर्म वायु संयोगात् ॥१४॥

वृत्तार्थ—गुण=घास में कर्म=क्रिया वायु संयोगात्=वायु के संयोग से होती हुई विचार्य देती है।

व्याख्या—बास जड़ी इँटी बक वृक्ष आदि में फटने-गूथने

बढ़ने आदि की क्रिया वायु के मयोग से होती है और वे हिलते, झुकते, शब्द करते हुये दिखाई देते हैं, वह भी वायु के कारण ही होता है । उस क्रिया में आत्मा में आत्मा का या व्यक्ति विशेष का कोई प्रयत्न नहीं होता । इसी प्रकार पागल का हाथ-पाँव हिलाना, उछल-कूद करना या किसी पर आक्रमण करना उसके पागलपन के कारण ही होता है, उसमें आत्मा की कोई प्रेरणा नहीं होती । क्योंकि, पागल का वह कर्म उसकी अचेत अवस्था में होता है और वह भी उसके पूर्व कर्म का फल भोग ही है, जो उसे इस प्रकार भोगना पड़ता है । इससे, यही मानना ठीक है कि जब वस्तु में क्रिया वायु के द्वारा होती है और चेतन जीवात्मा के विद्यमान रहते हुए भी शरीर जो क्रिया अचेत अवस्था में करता है, वह भी वायु के द्वारा अथवा दैव-सयोग से करता है, उसमें आत्मा की प्रेरणा नहीं होती ।

मणिगमनं सूच्यभिसर्पणमदृष्टकारणम् ॥१५॥

सूत्रार्थ—मणि गमनम्=जैसे लोहा चुम्बक की ओर चलता है अथवा, सूच्यभिसर्पणम्=सुई चुम्बक की ओर सरकती है, यह, अदृष्ट कारणम्=अदृष्ट कारण ही है ।

व्याख्या—अदृष्ट कारण का तात्पर्य यहाँ आकर्षण शक्ति से है । लोहे का चलना चुम्बक की आकर्षण शक्ति के कारण ही होता है । परन्तु, वह शक्ति दिखाई नहीं देती । जैसे, चुम्बक के पास लोहा स्वयं पहुँचता है, वैसे ही जीवात्मा के पूर्व कर्म के अनुसार भोग-साधन रूप वस्तुएं जीवात्मा को स्वयं मिल जाती हैं, उसके लिये, उसे कुछ प्रयत्न नहीं करना होता । इस फल भोग रूप साधन की प्राप्ति अदृष्ट द्वारा ही मानी जाती है । क्योंकि, अदृष्ट का तात्पर्य पूर्व जन्म के कर्मों से भी है ।

इषावयुगपत् संयोगविशेषाः कर्मान्यत्वेहेतुः ॥१६॥

सूत्रार्थ—इषी=प्रत्यचा से निकला हुआ तीर, अयुगपत्=

अनेक समयों में स योगविशेषा = विशेष स योगों की प्राप्ति होने पर, कर्मान्यत्वे = कर्म के भिन्न होने में हेतु = कारण रूप है ।

ध्याख्या—तीर में अनेक समयों में होने वाले विशेष कर्म विभिन्न कर्मों के कारण हैं । जब तीर की वस्तु की बोरी से छोड़ते हैं तब वह वेग से चलाता हुआ अनेक क्रियाएँ करने में समर्थ होता है । अनेक वस्तुओं को छेड़ता हुआ चलना या किसी बीमार आदि से टकराकर गिरना या किसी वस्तु से टकराकर उछटना और किसी अन्य वस्तु में टुकटुक होकर छिन्न होना आदि कर्म संयोग से उत्पन्न कर्म विशेष के कारण ही होते हैं । तात्पर्य यह है कि तीर चलाने वाले जिस उद्देश्य से तीर चलाता है यदि उस उद्देश्य की पूर्ति न हो तो वह संयोगवश ही नाना आपदा । जैसे तीर चलाने वाले ने एक पक्षी का उन्मत्त बनाया उस समय मार्ग भी साफ था और यह प्रत्यक्ष समाधान भी कि तीर उस पक्षी के ही ऊँची परन्तु, अकस्मात् कोई वस्तु ऐसी बीच में आया जिससे टकराकर तीर किसी और वस्तु पर जाकर उसे गड़ कर दे तो वह विद्वत् कर्म संयोगवश ही होता । इसमें वस्तु चलाने वाले की आत्मा मन हाथ और प्रत्यक्ष यह चार कारण उस तीर को छोड़ने में हैं, परन्तु बीच में जो विभिन्न कर्म उत्पन्न हुए अथवा तीर गड़ होगा यह संयोगवश होता ही विद्वत् होता है ।

नोदनादाद्यमिषो कर्म तत्कर्मकारिताञ्च तत्कारा

उत्तरं तयोत्तरमुत्तरञ्च ॥१७॥

सुभाष—नोदनाम् = प्रेरणा से इषो = तीर का आद्यम् = प्रथम कर्म = कर्म होता है च = और तत्कर्मकारिताम् = उसके कर्तापिन से संस्कारात् = संस्कार वश उत्तरम् = भाग का तथा = उसी प्रकार, उत्तरम् = उससे आगे का च = और उत्तरम् = उससे भी आगे का कर्म होता है ।

व्याख्या—तीर की जो पहिली क्रिया अर्थात् उसे प्रत्यवा से छोड़ने वाला कर्म प्रेरणावश होता है। उस प्रथम कर्म से ही सस्कार उत्पन्न होता है, वह सस्कार तीर के वेग से चलने से देखा जाता है अर्थात् तीर में जो वेग उत्पन्न होता है, वही सस्कार है। उस वेग से तीर में कर्म उत्पन्न होता है, क्योंकि यदि वेग न होगा तो वह वेधने आदि की क्रिया नहीं कर सकता और न लक्ष्य पर ही पहुँच सकता है। उस कर्म से दूसरा कर्म और दूसरे कर्म से तीसरा कर्म उत्पन्न होता है। तात्पर्य यह है कि जिस समय तीर छोड़ा जाता है उस समय लक्ष्य भेद ही उस तीर का कर्म समझा जाता है, परन्तु, वेग से चलने के कारण लक्ष्य के बीच में कोई वेधने योग्य वस्तु आ जाय तो उसे वेधता हुआ आगे बढ़ता है, इस प्रकार वेग के द्वारा बीच की वस्तु को वेधने का कर्म उत्पन्न हुआ और बीच की वस्तु को वेधने से यदि वेग कम हो गया तो लक्ष्य पर न पहुँच कर बीच में ही गिर गया, यह गिरना रूप कर्म, उस बीच के वेधने से उत्पन्न हुआ और गिरते हुये भी उसने यदि किसी और वस्तु को बीच डाला तो वह कर्म गिरने से उत्पन्न हुआ। इस प्रकार कर्म से कर्म का उत्पन्न होना मानना चाहिये।

संस्काराभावे गुरुत्वात् पतनम् ॥१८॥

सूत्रार्थ—संस्कार-अभावे = संस्कार के न रहने पर, गुरुत्वात् = बोझ होने से, पतनम् = गिरता है।

व्याख्या—जब तीर में वेग नहीं रहता, तब वह बोझ के कारण गिर जाता है। क्योंकि, सभी वस्तुएँ, जिनमें भार होता है, पृथिवी की गुरुत्वाकर्षण शक्ति से गिर जाती हैं। पृथिवी के गुरुत्वाकर्षण को संस्कार अर्थात् वेग ही रोके रखता है और जब वेग समाप्त हो जाता है, तब पृथिवी का आकर्षण रोकने वाला कोई आधार नहीं रहता, इसलिये तीर को नीचे गिरना ही होता है। जैसे, वायुयान का इजिन चलता रहता है, तब तक वायुयान भी चलता रहता है और किसी गड़बड़ी से इजिन

अप्य हो जाता है तो वायुमान गिर जाता है और दुर्बलता हो जाती है । इस प्रकार पृथिवी की शुक्लाकर्षण शक्ति के कारण सब निराकार वस्तुएँ गिर जाती हैं ।

॥ पञ्चमोऽध्यायः—प्रथम आह्निकम् समाप्तः ॥

पचमोऽध्याय — द्वितीयाह्निकम्

नोदनाभिधातात् संयुक्तसयोगाच्च पृथिव्यां कर्म ॥१॥

सूत्रार्थ—नोदनाभिधातात्—प्रेरणा के आघात से य=और संयुक्त संयोगात्—मिले हुये पदार्थों के संयोग से पृथिव्याम्=पृथिवी में कर्म=क्रिया होती है ।

व्याख्या—पृथिवी में जो कर्म होता है वह प्रेरणा से या आघात आदि से होता है । वह प्रेरणा वही समझनी चाहिये । जबकि परमात्मा के सब में व्याप्त होने से अचेतन पृथिवी आदि में गति या कर्मन आदि क्रिया होती है । क्योंकि अचेतन वस्तुओं में स्वाभाविक क्रिया नहीं होती बल्कि ऐसा होता तो सभी वस्तु क्रिया करती हुई दिखाई देती । जब कोई व्यक्ति किसी अचेतन वस्तु में गति उत्पन्न करता है तभी वह क्रियाशील होती है । इसी प्रकार पृथिवी वही प्रेरणा से और द्रव्यों के संयोग से सूर्य के चारों ओर घूमती है और उस गति के साथ ही विस्फोटक द्रव्यों का संयोग पाकर फटती या हिंसती है । संयुक्त संयोगात् पर ॥ तात्पर्य पृथिवी के परमात्मा से संयोग होने से है इसीलिये इस सूत्र के अर्थ में वही-प्रेरणा कह्य गया है ।

तत्प्रविशेयेणाऽष्टकारितम् ॥२॥

सूत्रार्थ—तत् प्रविशेयेण=पृथिवी की क्रिया विनाप महत् कारितम्=महत् का ही कार्य समझना चाहिये ।

व्याख्या—पृथिवी में जो भूकम्प आदि विशेष क्रियाये होती हैं, उनका कारण प्रत्यक्ष नहीं है, बल्कि अदृष्ट अर्थात् ईश्वर की प्रेरणा ही है। क्योंकि, भूकम्प आदि के परिणाम स्वरूप जिनको हानि होती या कष्ट पहुँचता है, वह सब उनके कर्मफल भोग के रूप में ही होता है। इस प्रकार जीवात्माओं को प्रारब्ध कर्म का फल देने के लिए ही ईश्वर की प्रेरणा से भूकम्प या पृथिवी का फटना आदि क्रियाये होती हैं। यह क्रिया निरर्थक नहीं होती, उसका कारण अदृष्ट ही है, उसी के द्वारा जीवात्माओं को सुख-दुःखरूप फल-भोग की प्राप्ति होती है।

अपां संयोगाभावे गुरुत्वात् पतनम् ॥३॥

सूत्रार्थ—अपाम्=पानी, संयोग-अभावे=संयोग के अभाव से, गुरुत्वात्=भारी होने के कारण, पतनम्=गिरता है।

व्याख्या—पानी भारी होता ही है और जब उसे रोकने का कोई आधार नहीं होता, तब वह पृथिवी की गुरुत्व आकर्षण शक्ति से खिंचकर नीचे गिरता है। जब वर्षा होती है, तब पानी नीचे ही गिरता है। मार्ग में कोई छत आदि होती है, तो उस पर रुक जाता है और पनाला आदि होता है तो उसके द्वारा निकल कर पृथिवी पर गिर जाता है। उसे जैसे-जैसे नीची भूमि मिलती जाती है, वैसे-वैसे ही बहता जाता है।

द्रवत्वात् स्यन्दनम् ॥४॥

सूत्रार्थ—द्रवत्वात्=पतला होने के कारण, स्यन्दनम्=नीचे की ओर बहता है।

व्याख्या—पानी गीला और पतला होता है, जितनी भी पतली वस्तु हैं, वे सब नीचे को बहने वाली होती हैं। पानी भी नीचे की ओर बहता है। क्योंकि वर्षा की बूँदें पृथिवी पर गिरकर परस्पर मिलती हैं और पानी का घारा के रूप में हो जाती हैं, इसलिए जल को समवायि अर्थात् मिला हुआ मानते हैं और इसका जो कर्म बहना आदि है वह

असमवायि अर्थात् बिना संयोग के माना गया है और जब में घाटीपन ही उसके गिरने का हेतु अर्थात् निमित्त कारण समझना चाहिये। जब का पतनपन ही प्रवरण है। घटी के कारण उसमें बहना पाया जाता है।

भाष्य वायुसयोगादारोहणम् ॥५॥

सूत्रार्थ—भाष्य वायु संयोगात्—सूर्य रश्मि और वायु के संयोग से आरोहणम्—ऊपर को बढ़ता है।

व्याख्या—पानी का स्वभाव नीचे की ओर बहता है, परन्तु, वह सूर्य की किरणों और वायु के संयोग से ऊपर बढ़ता है। वायु के साथ मिली हुई किरणें प्रीष्म जल में जब को ऊपर खींचती हैं और जब किरणें निर्विक हो जाती हैं तबमें गर्मी नहीं रहती तब उनका संयोग वायु के साथ नहीं रहता इससे पानी पिरने लगता है। वर्षा जल में बिजली का कड़कना भी वायु और सूर्य किरणों के संयोग को गष्ट करता है।

नोदनापीडनात् समुत्संसंयोगाच्च ॥६॥

सूत्रार्थ—नोदनापीडनात्—वायु की प्रेरणा और दबाव से समुत्संसंयोगात्—समुत्स संयोग के कारण जब उड़ने लगता है।

व्याख्या—वायु के बलवान होने पर उसके दबाव से जब के कम अलग-अलग होकर किरणों और वायु से मिलकर ऊपर की ओर उड़ने लगते हैं। प्रीष्म जल में गर्मियों का पानी जल्दी-जल्दी सूखने लगता है। उसका यही कारण है कि जूय पैज होती है वायु की दिकोर से पानी छछटता है और मूस की किरणों पानी के कणों को अपने में समेट कर ऊपर के जाती है। इसी प्रकार गर्म होते हुए पानी को देखा जाता है कि वह जग्गि के ताप से उबलता और वायु का संयोग पाकर उड़ता है। घाव बनकर पानी को उड़ते हुए प्रत्यक्ष देखते हैं। इसके सिवा अन्य कारण से भी जब ऊपर बढ़ता है वह अपनी मूल में बचाते हैं—

वृक्षाभिसर्पणमित्यदृष्टकारितम् ॥७॥

सूत्रार्थ—इति=यह, वृक्षाभिसर्पणम्=वृक्ष की ओर पानी खिचना, अदृष्ट कारितम्=अदृष्ट के कारण से है ।

व्याख्या—वृक्ष की जड़ में जो पानी सींचा जाता है, वह पानी वृक्ष के भीतर खिचकर ऊपर की ओर भी जाता है, इसी से वृक्ष फलता-फूलता है । यह अदृष्ट के कारण से होता है । अर्थात् ईश्वर की प्रेरणा से कर्मफल भोग रूप से वह पानी वृक्ष में खिचकर उसे बढ़ाता है । क्योंकि, वृक्षों में भी जीवात्मा है और उन्हें भी कर्मफल भोग रूप साधन उपलब्ध होते रहते हैं । परन्तु, उन साधनों की प्राप्ति में ईश्वरीय प्रेरणा ही कार्य करती है । यहाँ अदृष्ट का तात्पर्य ईश्वर-प्रेरणा से ही समझना चाहिये ।

अपांसंघातो विलयनञ्च तेजःसंयोगात् ॥८॥

सूत्रार्थ—अपाम्=जल का, स घात=जमना, च=और, विलयनम्=गलकर पतला होना, तेज स योगात्=तेज के संयोग से होता है ।

व्याख्या—जल जम कर बर्फ हो जाता है और बर्फ से गल कर पतला हो जाता है, उसकी यह क्रिया तेज के संयोग से होती है । विजली से जब पानी के परमाणु रोके जाने पर द्वयणुक में पतलेपन को उत्पन्न नहीं होने देते, तब उन द्वयणुको से बर्फ या ओले बनते हैं और जब गर्मी से बर्फ या ओले पिघल जाते हैं तब वह फिर पानी के रूप में हो जाते हैं । जल के जमने और पिघलने की क्रियाये तेज के कारण ही होती हैं । जब तेज बर्फ बनाने वाले परमाणुओं पर तीव्र प्रभाव डालकर विभाग वाली क्रिया उत्पन्न करता है तब बर्फ या ओले बन जाते हैं और जब विभाग वाली क्रिया नष्ट हो जाती है, तब द्रवत्व उत्पन्न हो जाने से जल हो जाता है । इस प्रकार इन दोनों क्रियाओं का कारण 'तेज' का होना ही निश्चय होता है ।

सत्र विस्फूर्जष्टु लिङ्गम् ॥६॥

सुप्रार्थ—सत्र—उसमें विस्फूर्जष्टु—विद्युत् का दमकना और तड़काना ही लिङ्गम्=प्रमाण है ।

व्याख्या—आकाश में कौन-सा तेज है ? यह बताने पर उत्तर देते हैं कि आकाश में बिजली रूप तेज है और उसका छलम दमकना और तड़काना है । जब जोले बरसते हैं तब बिजली का दमकना और तड़काना प्रत्यक्ष देखा जाता है । इससे सिद्ध हो जाता है कि जिस आकाश में वर्षा के बादल बिद्यमान हैं और जिससे जोले पिरते हैं उस आकाश में बिद्युत् रूपी तेज भी स्थित है । यही तेज जोलों के रूप में पानी को खमाने और उसे गूँगाकर पानी कर देने में कारण रूप ॥ ।

अधिकंश्च ॥१०॥

सुप्रार्थ—च—और यह बात वैदिकम्—वेद के प्रमाण से भी स पुष्ट होती है ।

व्याख्या—पानी को खमाने या उसे गूँगा देने में तेज का कारण रूप होना वेद प्रमाण से भी सिद्ध होता है । यजुर्वेद (१२ १७) धर्मोऽ-अस्योत्पत्तीनां गर्मोऽनस्पृशीनाम् यमो विस्वस्य धृतस्यान्ते धर्मोऽप्यपामसि” अर्थात् ‘हे ब्रह्म ! तुम भीषणियों के गर्मरूप हो अनस्पृशियों के गर्म रूप तथा सब प्राणियों के गर्म रूप होतें हुये उनके उत्पन्न करने वाले तथा समस्त जलों के भी गर्म रूप हो । सामवेद (१ १-७) “अग्निमुर्ध्वदिक् ककुत्पति पृथिव्या जयम् अपरिस्तासि जिह्वसि” अर्थात् ‘स्वर्ग से भी महान्, वैश्वानरो से बड़े पृथिवी का अधीश्वर यह अग्नि जलों के छार रूपों को जीवन प्रदान करता है ।

अर्पा सयोगाद्विभागाच्च स्तमयिस्तो ॥११॥

सुप्रार्थ—अपाम्=जलों के स योगात्—स योग से च=

और, विभागात्=विभाग से, स्तनयित्तु=विद्युत् चमकती-कड़कती है ।

व्याख्या—जलो के मिलने और उनके विभाजित होने से ही विजली चमकती और कड़कती है । क्योंकि जल से भरे हुये दो बादलो के परस्पर सघर्ष से जो रगड़ उत्पन्न होती है, उसी से विद्युत् पैदा होकर कड़कती है । बादलो का परस्पर मिलना या सघर्ष करना वायु के कारण होता है । इसी सघर्ष के परिणाम स्वरूप वादल गरजते हैं । एक बादल इधर से चला, दूसरा उधर से आया और आपस में टकरा गये, इससे रगड़ उत्पन्न होती है, वह रगड़ ही विजली है । जैसे काठ को काठ से रगड़ने पर आग उत्पन्न हो जाती है या लोहे को लोहे से रगड़ें तो चिंगारियाँ निकलने लगती हैं, वैसे ही बादलो के आपस में टकराने से रगड़ उत्पन्न होकर विजली बन जाती है । यही इस सूत्र का आशय है ।

पृथिवी कर्मणा तेजः कर्म वायुकर्म च व्याख्यातम् ॥१२॥

सूत्रार्थ—पृथिवी कर्मणा=पृथिवी की क्रिया के साथ, तेजः कर्म=तेज की क्रिया, च=और, वायु कर्म=वायु की क्रिया भी, व्याख्यातम्=कही गयी समझनी चाहिए ।

व्याख्या—जैसे अदृष्ट की प्रेरणा से पृथिवी की क्रिया कांपना, फटना आदि कही गई है, वैसे ही, अदृष्ट द्वारा तेज की क्रिया और वायु की क्रिया भी समझनी चाहिये । जैसे भूकम्प आदि के परिणाम से जीवों को उनके अदृष्ट कर्मों का फल प्राप्त होता है, वैसे ही तेज की क्रिया अर्थात् आग लगने आदि से जो हानि होती है या हवा—आँधी आदि से पेड़ गिर जाते या मकान आदि फट जाते हैं, उनसे जो हानि होती है, वह भी अदृष्ट के कारण ही अर्थात् पूर्व कर्मों के फल-भोग रूप में प्राप्त होना ही समझना चाहिये । इस प्रकार की क्रिया में ईश्वर की कर्मफल प्राप्त कराने वाली प्रेरणा ही एक मात्र कारण है ।

अग्नेर्ध्वंस्वस्तनम् वायोस्तिथक्पवनमणूनां मनसश्चाथ
कर्महिष्टकारितम् ॥१३॥

प्राच्य—अग्ने = अग्नि का ध्वंस्वस्तनम् = ऊपर की ओर
जलना वायो = वायु की तिथक्पवनम् = तिरछी पति होना
अणूनाम् = अणुओं का च = और, मनस = मन का आद्यम् =
प्रथम कर्म = कर्म अहिष्ट कारितम् = अहिष्ट के ही यह सब
कार्य हैं ।

व्याख्या—अग्नि के जलने पर ऊपर की ओर ऊपर निकलना
वायु का टेढ़ा तिरछा तथा ओर से चलना यह सब अहिष्ट के ही कार्य
हैं और परमाणुओं में तथा मन में भी जो पूर्व किया होती है वह भी
अहिष्ट का ही परिणाम समझना चाहिये । तात्पर्य यह है कि संसार के
जितने भी कार्य हैं वे सब जीवात्माओं को उनके अहिष्ट कर्म के फल को
भोगने के लिये साधन मात्र हैं । अग्नि को प्रज्वलित करने में मनुष्य का
प्रयत्न हो सकता है परन्तु, प्रज्वलित होने के बाद उसकी छपड़ ऊपर
की ओर चढ़ती है । यह मनुष्य के बल की बात नहीं कि सपटों को
ऊपर छठने से रोक सके यह तो अग्नि का स्वाभाविक कर्म है । उन
छपटों के ऊपर चढ़ने से अन्न-पाक जलना रासायनिक आदि क्रियाओं
द्वारा जो हिष्ट-साधन होता हो या काम लयकर सम्पत्ति या धीरे धीरे
कर हासिल होती हो यह सब उनके अहिष्ट कर्म अर्थात् पूर्व जन्म के कर्मों
के फल भोग रूप समझने चाहिये । परन्तु यह कारण प्रत्यक्ष नहीं
दिखाई देता इसीलिये इसे अहिष्ट माना गया है । इसी प्रकार वायु की
क्रियाओं परमाणुओं के ओर मन के कार्य भी अहिष्ट छल-रूप से प्रवर्तमान
होए मानने चाहिये ।

हस्तकर्मणामनसं कर्म व्याख्यातम् ॥१४॥

प्राच्य—हस्त कर्मणा = हाथ से द्वारा होने वाले कर्म से

मनस = मन का, कर्म = कर्म, व्याख्यातम् = कहा गया है ।

व्याख्या—जैसे जीवात्मा की प्रेरणा से हाथ कर्म करता है, वैसे ही मन भी कर्म करता है । यह पहिले ही कहा जा चुका है कि मन व्यापक नहीं है, वह अणु है । एक समय में मन एक ही विषय का ज्ञान प्राप्त कर सकता है । जिस समय सुख का ज्ञान है, उस समय दुःख का ज्ञान नहीं होगा और दुःख का ज्ञान है उस समय सुख का नहीं हो सकता । जब तक इन्द्रिय का और मन का सम्पर्क न हो, तब तक इन्द्रिय किसी विषय को ग्रहण नहीं कर सकती । इससे सिद्ध होता है कि मन में कर्म है और उसी के द्वारा सुख-दुःख की अनुभूति होती है । इसीलिये सूत्रकार ने हाथ की क्रिया के समान ही मन की क्रिया मानी है ।

आत्मेन्द्रियमनोऽर्थ सन्निकर्षात् सुखदुःखे ॥१५॥

सूत्रार्थ—आत्म = आत्मा, इन्द्रिय = इन्द्रियाँ, मन = मन और, अर्थ = विषय, सन्निकर्षात् = परस्पर के स्पर्श से, सुख-दुःखे = सुख दुःख का अनुभव करते हैं ।

व्याख्या—आत्मा का सम्बन्ध मन से है, मन का इन्द्रियो से और इन्द्रियो का विषयो से, इसलिये आत्मा, मन और इन्द्रियाँ पारस्परिक सम्पर्क सुख-दुःख का अनुभव करते हैं । तात्पर्य यह है कि इन्द्रियाँ विषयो को ग्रहण करके मन के पास पहुँचाती हैं, जैसे, जिस विषय को नेत्र देखते हैं, वह विषय मन के पास पहुँचता है और मन से आत्मा उस विषय को ग्रहण करती है । जब मन इन्द्रियो से उदास होता है, तब इन्द्रियाँ किसी विषय को ग्रहण नहीं करती । यह प्रत्यक्ष देखा जाता है कि सामने जो दृश्य है, उसे नेत्र देख रहा है, परन्तु, मन कहीं और लगा है तो सामने का दृश्य अनदेखा हो जायगा । जब हम किसी कार्य विशेष में लगे होते हैं, तब कोई व्यक्ति सामने से निकल जाता है, उसे देखते हुए भी, मन के अन्यत्र लगे रहने से, उस व्यक्ति के सामने से

निकल जाने का ज्ञान हमको नहीं हो पाता । इसी हैं मन का कर्म करना सिख होता है ।

तदनारम्भ आत्मस्थे मनसि, शरीरस्थ दुःखामाव स
योगः ॥१६॥

सुत्रार्थ—मनसि=मन के आत्मस्थे=आत्मा में स्थित हो जाने पर तदनारम्भ=इन्द्रियों द्वारा उन विषयों को ग्रहण करना आरम्भ नहीं होता और शरीरस्थ=शारीरिक दुःख अभाव=दुःख का अभाव हो जाता है स योग=बहु योग है ।

व्याख्या—योग की अवस्था उसे कहते हैं जिसमें इन्द्रियाँ अपने अपने विषयों को ग्रहण करना छोड़ देती हैं । क्योंकि मन आत्मा में स्थित हो जाता है अर्थात् मन इन्द्रियों से सम्बन्ध छोड़कर आत्म-विशुद्धि में लग जाता है, तब इन्द्रियों की विषयों के ग्रहण करने की प्रवृत्ति मन से नहीं निकल पाती और वे विषयों का ग्रहण नहीं करती । उस समय दुःख रूप विषयों का त्याग होने से ही सुखकार ने दुःख का अभाव होना कहा है । जब दुःख की अनुभूति समाप्त हो गई, तब जिस कार्य में सुख मिले उसमें प्रकृति का होना स्वाभाविक ही है । इस प्रकार इन्द्रियों का सम्बन्ध ही दुःख है और उनसे सम्बन्ध-विच्छेद होना ही सुख है । इस प्रकार विषयों का त्याग करना ही दुःख का अभाव है और मन का आत्म-ज्ञान में लगना ही योग सिख होता है ।

अपसपणमुपसपणमक्षितपीतसंयोगाः कार्यान्तर

सयोगाश्चेयदृष्टकारितानि ॥१७॥

सुत्रार्थ—अपसपणम्=बाहर निकलना अपसपणम्=निष्कट पहुँचना अक्षित पीत संयोगाः=ज्ञान-प्राप्त का संयोग

च=और, कार्यान्तर-सयोगा.=कार्यों की भिन्नता से सयोग, अदृष्ट कारितानि=अदृष्ट के ही कार्य हैं ।

व्याख्या—प्राण और मन का एक शरीर से निकलकर आत्मा के साथ दूसरे शरीर में जाना और दूसरे शरीर को खान-पान के सयोग से प्राप्त करना तथा कार्यों की भिन्नता का सयोग होना यह सब अदृष्ट कर्मों के अनुसार ही होता है । इस सूत्र में खान-पान के सयोग का तात्पर्य माता-पिता के खान-पान से बने रज-वीर्य से है और कार्य-भिन्नता का आशय पूर्व शरीर को छोड़कर नये शरीर की प्राप्ति के लिये माता के गर्भ में स्थित होना, माता के भोजन से भोजन ग्रहण करना, फिर गर्भ से उत्पन्न होना है । इस प्रकार जीवात्मा अपने प्राण और मन के साथ पूर्व देह को छोड़कर नवीन देह प्राप्त करता है और यह कार्य उसके पूर्व कर्मों के फल भोग की प्राप्ति के रूप में जीवात्मा को उपलब्ध होते हैं । इसीलिये सूत्रकार ने इसे अदृष्ट कहा है ।

तदभावे संयोगाभावोऽप्रादुर्भावश्च मोक्षः ॥१८॥

सूत्रार्थ—तन्-अभावे=उस कर्म के आरम्भ न होने में, सयोग-अभाव =सयोग का अभाव होता है, च=और, अप्रादुर्भाव =उत्पत्ति नहीं होती, मोक्ष =यही अवस्था 'मोक्ष' कही जाती है ।

व्याख्या—यदि प्राण और मन आत्मा के साथ एक शरीर से निकलकर दूसरे शरीर में न जायें और आत्मा नयी गर्भावस्था को प्राप्त न करे तो जन्म लेना ही बन्द हो जाय । अर्थात् जीवात्मा विषयो को छोड़कर आत्म-चिन्तन में लगकर जब योगावस्था को प्राप्त कर लेता है, तब वह सूक्ष्म शरीर को भी त्याग देता है । उस समय, ज्ञान हो जाने से राग-द्वेष भी नष्ट हो जाते हैं और अदृष्ट कर्मों का भी क्षय हो जाने से उसका फल-भोग भी समाप्त हो जाता है । जब, प्राण और मन को

एक शरीर से भिन्नकर दूसरे शरीर में से जाने वाला कर्म-कण स्व मोक्ष ही समाप्त होगया तो पुनर्जन्म ग्रहण करने का भी कुछ कारण नहीं रह जाता । जब वह कारण नहीं रहा तब शरीर त्यागने के बाद आत्मा को मुक्त अवस्था प्राप्त होगी ही । इस प्रकार पुनर्जन्म ग्रहण करना समाप्त होना ही मोक्ष की अवस्था है । वहाँ समोक्ष का अभाव होने से शरीर का स्थायमा और दूसरे शरीर में न जाना ही समझना चाहिये इसी को मोक्ष कहा गया है ।

द्रव्यगुण कर्मनिष्पत्तिवैधर्म्यादिभावस्तम् ॥१८॥

सूत्रार्थ—द्रव्यगुणकर्म=द्रव्य गुण और कर्म की निष्पत्ति=सिद्धि के वैधर्म्यात्=विरुद्ध स्मरण होने से अभाव=प्रकाश का अभाव होना तम्=अव्यक्तकार है ।

व्याख्या—प्रकाश का न होना ही अव्यक्तकार है और अव्यक्तकार द्रव्य गुण कर्म इन तीनों में से एक भी नहीं है । इसमें तो इन तीनों के कलनों से विरुद्ध चिन्ह पाये जाते हैं । जिस द्रव्य में स्व होगा उसमें स्पर्श भी होगा अव्यक्तकार में स्व तो है परन्तु स्पर्श का अभाव है इसलिये उसे द्रव्य नहीं कह सकते । केवल स्व मात्र होने से उसे गुण भी नहीं मान सकते और कर्म तो उसमें है ही नहीं । स्व इतना ही है कि निज से कुछ दिखाई नहीं देता वास्तव में स्व तो प्रकाश में ही है । इस प्रकार अव्यक्तकार में द्रव्य गुण और कर्म में से किसी के भी सम्बन्ध नहीं मिलने से उसे इन तीनों से अलग ही मानना होगा ।

तेजसो द्रव्यान्तरेणावरणाच्च ॥२०॥

सूत्रार्थ—तेजस=तेज में द्रव्यान्तरेण=द्रव्य के अन्तर का आवरणत्=आवरण होने से च=भी प्रकाश का अभाव अव्यक्तकार है ।

व्याख्या—प्रकाश पर दूसरे द्रव्य का पर्दा पड़ जाना ही तेज में द्रव्य का अन्तर होना कहा है। इस प्रकार, तेज अर्थात् प्रकाश का छिप जाना ही अन्धकार है। इससे यही मानना ठीक है कि अन्धकार कोई द्रव्य नहीं है, प्रकाश के छिपते ही अँधेरा हो जाता है। इसलिये प्रकाश का अभाव ही अन्धकार है। यदि कोई व्यक्ति चलता है, तभी उसकी छाया होगी, यदि न चले तो छाया कहाँ से चलेगी ? इसलिये मनुष्य चलता है, परन्तु, चलने का जो भ्रम छाया में होता है, वह मिथ्या है। इस प्रकार प्रकाश के अभाव रूप अन्धकार को कोई द्रव्य आदि नहीं मान सकते।

दिक्कालावाकाशञ्च क्रिया वद्वै धर्म्यान्निष्क्रियाणि ॥२१॥

सूत्रार्थ—दिक्काल = दिशा और काल, च = तथा, आकाशम् = आकाश निष्क्रियाणि = क्रिया-रहित हैं, क्रियावद्वै धर्म्यात् = क्रिया वाले पदार्थों से भिन्न होने के कारण ऐसा ही सिद्ध होता है।

व्याख्या—क्रिया प्रत्यक्ष पदार्थों में होती है, दिशा और काल प्रत्यक्ष दिखाई नहीं देते, इसलिये इन्हें क्रिया वाले पदार्थों से विरुद्ध लक्षण वाले होना कहा है। अथवा क्रिया अनन्त पदार्थों में नहीं, एक देशीय पदार्थों में होती है और दिशा सर्वत्र विद्यमान होने से अनन्त है तथा काल भी व्यापक है, इसलिये उनमें क्रिया का अभाव है अर्थात् वे चलना, फिरना, उछलना, तोड़ना आदि कार्य नहीं कर सकते। इसीलिए दिशा और काल का निष्क्रिय होना माना गया है।

एतेन कर्माणि गुणाश्च व्याख्याताः ॥२२॥

सूत्रार्थ—एतेन = इसी प्रकार, कर्माणि = कर्म, च = और, गुणा = गुणों को, व्याख्याता = कहा गया है।

व्याख्या—जैसे आकाश, काल और दिशा को क्रिया रहित कहा

यथा बीसे ही कर्म और गुण में भी किया नहीं होती । क्योंकि कर्म और गुण भी मूर्तिमान नहीं हैं और जो मूर्तिमान बर्णात् आकार बाधा नहीं वह बल फिर कैसे सकता है ? इस प्रकार आकाश काल और दिशा के समान ही कर्म और गुण भी क्रिया-रहित मानने चाहिए । यही इस सूत्र का तात्पर्य है ।

निष्क्रियाणां समवायः कर्मभ्यो निषिद्धः ॥२३॥

सूत्रार्थ—निष्क्रियाणाम्=क्रिया रहित गुण और कर्म का समवाय =संयोग होता है परन्तु उसका कर्मभ्यः =कर्म से होना निषिद्ध =नहीं माना है ।

व्याख्या—जो क्रिया-रहित गुण कर्म हैं उनका द्रव्य के साथ सम्बन्ध रहता है, परन्तु, वह कर्म के द्वारा उत्पन्न नहीं होता उनका पारस्परिक सम्बन्ध कर्म पर निर्भर होते हुए भी सम्बन्ध का उत्पन्न होना नहीं माना गया । क्योंकि द्रव्य और गुण दोनों कर्म होने से परस्पर मिले रहते हैं । बीसे स्वर्ण का घुस धमिल पर पिचकना है तो वह कर्म के द्वारा पिचल सकता है बर्णात् स्वर्णकार उसे बाल पर रखेगा तभी सोना पिचलेगा अन्यथा नहीं पिचलेगा । इस प्रकार कर्म से द्रव्य और गुण मिले रहते हैं परन्तु कर्म से गुण का उत्पन्न होना नहीं माना जाता ।

कारणं स्वसमवायिनो गुणाः ॥२४॥

सूत्रार्थ—गुणाः =गुण कारणम्=कारण रूप कर्म से उत्पन्न होते हैं तु=तो भी ये असमवायिनः =समवायि नहीं बहे पाते ।

व्याख्या—सम्बन्ध का उत्पन्न होना न मानने पर भी कर्म हैं गुण का और गुण हैं कर्म का उत्पन्न होना सिद्ध हो जाता है । क्योंकि स्वर्णकार के कर्म से स्वर्ण पिचलेगा स्वर्णकार का कर्म न होना तो स्वर्ण भी नहीं पिचल सकता । परन्तु कर्म के साथ उत्पन्न होने के कारण

सयोगादि गुण असमवायी कारण ही कहलाते हैं, समवायि नहीं कहे जाते । जो कारण कार्य के साथ हर समय रहता है, उसे समवायि कारण कहते हैं और जो कार्य के साथ हर समय नहीं रहता, वह असमवायि कारण है । कर्म कार्य के साथ हमेशा नहीं रहता वह कार्य को उत्पन्न करके स्वयं नष्ट हो जाता है, इसलिए कर्म कार्य का समवायि कारण नहीं हो सकता । जैसे घड़े को बनाकर कुम्भकार अपने कार्य से निवृत्त होगया तो कर्म भी समाप्त हो गया, अब कर्म के बिना घड़े का अस्तित्व तो रहेगा ही । इसी प्रकार गुण भी कर्म का समवायि कारण नहीं हो सकता ।

गुणैर्दिग्व्याख्याता ॥२५॥

सूत्रार्थ—गुणै = गुणों से, दिग् = दिशाओं के सम्बन्ध में, व्याख्याता = कहा गया समझना चाहिये ।

व्याख्या—जैसे गुण को कर्म का समवायि कारण न होना कहा गया है, वैसे ही दिशा भी कर्म का समवायि कारण नहीं है । क्योंकि दिशा का कोई मूर्ति रूप अथवा आकार-प्रकार नहीं है । दिशा आधार तो है, जैसे कहते हैं कि मृक्षे पूर्व दिशा में जाना है तो यहाँ पूर्व दिशा आधार है, परन्तु, जाने वाले के लिए समवायि कारण नहीं है । जो समवायि कारण न हो, वह भी आधार हो सकता है, जैसे घर में मनुष्य है तो घर उस मनुष्य का आधार है, समवायि कारण नहीं है ।

कारणेन कालः ॥२६॥

सूत्रार्थ—कारणेन = निमित्त कारण होने से, काल = काल को भी आधार ही समझना चाहिये ।

व्याख्या—काल भी किसी क्रिया को उत्पन्न नहीं करता, इसलिए समवायि कारण नहीं है, उसे भी केवल आधार मान सकते हैं । जैसे,

वस्तु के बुनने में जागा समवायि कारण है परन्तु, यदि उद्यम्य समवायि कारण नहीं हो सकता वैसे ही काष्ठ किसी कर्म का समवायि कारण नहीं निमित्त कारण हो सकता है । क्योंकि वह कर्म करने में निमित्त मान ही है । चाय ही काष्ठ भी जमूर्त अर्थात् बिना रूप वाला है और शिखा मूर्त पदार्थों में ही होती है, जमूर्त पदार्थ में नहीं होती । इससे सिद्ध होता है कि काष्ठ व्यापार ही ॥ समवायि कारण नहीं है ।

॥ पञ्चमोऽध्यायः द्वितीयाह्निकम् समाप्ता ॥

षष्ठोऽध्यायः—प्रथमाह्निकम्

बुद्धिपूर्वा वाक्य कृतिर्वेदे ॥१॥

सूत्रार्थ—वेदे=वेद मे, वाक्य कृति =वाक्यो की रचना,
बुद्धिपूर्वा=बुद्धि पूर्वक हुई है ।

व्याख्या—ज्ञान के सभी साधन बुद्धि से ही उपलब्ध हुए हैं । जिस मनुष्य मे बुद्धि नहीं, वही मूर्ख कहा जाता है । यदि बुद्धि का अभाव है तो समझने की शक्ति भी नहीं हो सकती । बुद्धि की तीव्रता होने पर ही ज्ञान के रहस्य समझ मे आने लगते हैं । इसलिए, बुद्धि को परिपक्व करने का विधान किया गया । शिक्षा के द्वारा बुद्धि परिपक्व होती है और शिक्षित मनुष्य ही ज्ञान का रहस्य समझने मे समर्थ हो सकता है । वेद-वाक्यो की रचना उसी बुद्धि का परिणाम है और वे वाक्य अज्ञानियो को सुबुद्धि देने मे सहायक सिद्ध होते हैं । यदि यह कहे कि बुद्धि तो मनुष्य का स्वाभाविक गुण है, तो स्वाभाविक होने पर सब मनुष्यो में एक-सी बुद्धि ही होती, किसी मे कम, किसी मे अधिक होना न पाया जाता । इसलिये, बुद्धि का होना नैमित्तिक ही समझना चाहिये । जो अपनी बुद्धि को विषयो में लगाये रखे तो उसकी बुद्धि विषय हेतु वाली होगी और ज्ञान मार्ग मे लगाने पर ज्ञान हेतु वाली होगी । जिन्होंने वेदो की रचना की, वे मन्त्रदृष्टा ऋषि परिष्कृत अर्थात् मज्जी हुई बुद्धि वाले थे, जिन्होंने वेद जैसे ज्ञान के भण्डार को जन-कल्याण के लिये प्रस्तुत किया । रचना वही कर सकता है, जो स्वयं अपने विषय मे पूर्ण पारङ्गत होगा, जिसे

विषय का ज्ञान न हो वह किसी प्रकार की रचना करने में समर्थ नहीं हो सकता । इस प्रकार, प्रपञ्च बुद्धि के द्वारा ही वेद-मान्य रहे गये हैं ।

ब्राह्मणे सप्ताकर्म सिद्धिलिङ्गम् ॥२॥

सुमार्थ—ब्राह्मणे—ब्राह्मण ग्रंथों में सप्ताकर्म = नाम के सात कर्म और उनसे अनुष्ठान आदि का वर्णन सिद्धि लिङ्गम् = वेद के विषय की प्रामाणिकता को सिद्ध करने वाले चिह्न हैं ।

व्याख्या—ब्राह्मण ग्रंथों में कर्मानुष्ठान करने के विधान और उक्त कर्मात् उन कर्मों के नाम आदि का स्पष्ट वर्णन है जिससे वेद का विषय प्रामाणिक होना सिद्ध होता है । उन कर्मों के विधिपूर्वक क्रिये जाने पर उनका फल भी ग्रंथों में वर्णन क्रिये अनुसार ही होता है । इससे भी बड़ी सिद्ध होता है कि वेदों में जो ज्ञान भरा पड़ा है वह सचार्थ है । उसी सिद्धा पर कहने कर्मात् वेदों का आचरण करने से काम्य कर्म की प्राप्ति होती है । ब्राह्मण ग्रंथों में वेदानुसृत कर्मों के विषय वेदों को प्रमाहित करते हैं क्योंकि उन ग्रंथों में परोक्ष तत्त्व-ज्ञान की भी बर्चा है, और उस ज्ञान के प्रत्यक्ष न कहने से उसे वेदों को प्रकाश में लाने वाला व्यवस्था ही मानना होगा । साथ ही उन ग्रंथों में अधिकतर वेदों का व्याख्यान हुआ है और कर्म नामक तथा विनियोग आदि भी कहे गये हैं । इससे ब्राह्मण ग्रंथों को वेदों का सम्मेलन कम माना गया है ।

बुद्धिपूर्वोपवाति ॥३॥

सुमार्थ—बुद्धिपूर्व—बुद्धि पूर्वक उपवाति = दान देने की बात कही गई है ।

व्याख्या—ब्राह्मण ग्रंथों में दान करने को बहुत जगह कहा गया है । वह दान देने की शिक्षा भी बुद्धि पूर्वक ही वर्णन की गई है । वेदों पृथिवी में बीज बोया जाता है वेदों ही दान दिया जाता है । पृथिवी में बीज बोने पर ही वेदों उत्पन्न होती हैं बीज न बोने पर नहीं होती ।

जिस समय बीज बोया जाता है उस समय न कोई अंकुर फूटता है, न कोई फल उत्पन्न होता है। बीज बोने वाला किसान बीज बोकर अपने घर चला जाता है और बाद में उसे अनाज से लहलहाते हुये खेत मिलते हैं। उसी प्रकार, दान का फल तुम्हें नहीं होता, वह तो आगे चलकर मिलता है। ब्राह्मण-ग्रन्थों में प्रत्यक्ष फल वाले कर्म का निषेध किया गया है, क्योंकि प्रत्यक्ष फल विषय-भोग रूप दुःख वाले ही होते हैं, उनसे सुख नहीं मिलता और परोक्ष फल वाले कर्म भविष्य अथवा परलोक को सुधारने वाले होने से विद्वानों को ग्रहण करने के योग्य हैं।

तथा प्रतिग्रहः ॥४॥

सूत्रार्थ—तथा = उसी प्रकार, प्रतिग्रह = दान लेना भी बुद्धिपूर्वक ही कहा है।

व्याख्या—जैसे दान देना बुद्धि के अनुकूल कहा गया है, वैसे ही, दान लेना भी बुद्धि के अनुकूल ही है। ब्राह्मण ग्रन्थों में कौन-सा दान लेने योग्य है कौन सा नहीं है, इस पर भी प्रकाश डाला गया है। क्योंकि अच्छे दान लेने का फल श्रेष्ठ और बुरा धन लेने में बुरे फल की प्राप्ति होती है। जैसे दान देने में पात्र, अपात्र का विचार किया जाता है, वैसे ही दान लेने में पात्र, अपात्र का विचार अथवा प्राप्त होने वाला धन कैसा है? फलीभूत होगा या नहीं होगा आदि बातों का विचार बुद्धिपूर्वक कर लेने पर ही दान लेना चाहिये। अनेक बार बुरे धन की प्राप्ति पर दान लेने वाले को सकट में पड़ना होता है और कभी आत्म-सम्मान भी नष्ट हो जाता है।

आत्मान्तरगुणनामात्मान्तरेऽकारणत्वात् ॥५॥

सूत्रार्थ—आत्मान्तरगुणनाम् = अन्य आत्मा के गुण, आत्मान्तरे = अन्य आत्मा में, अकारणत्वात् = कारण न होने से एक का फल दूसरे को नहीं मिलता।

व्याख्या—बाग देने वाले और दाग देने वाले को एक-सा फल नहीं मिलता बल्कि एक के किये बाग किये हुये का फल दूसरे को प्राप्त नहीं होता क्योंकि अपने किये हुए कर्म का फल ही अपने को मिलता है। एक आत्मा के पुण्य बलवा कार्य पाप पुण्य बाधिका फल दूसरी आत्मा नहीं भोग सकती। पाप करने वाला कोई और तथा भोक्तृ कोई और होने से ब्रह्मजीव के स्थान पर सुख बीजात्मा की बन्धन में पड़ सकती है। बलवा पुण्य करने वाले के पुण्य का फल पापी को मिलकर वह बन्धन से छूट सकता है इससे परमात्मा के सब नियम मङ्गल हो जायेंगे और पाप-पुण्य में कोई अन्धकार या बुराई न रहेगी। इसलिये यही मानना ठीक है कि दूसरे के किये कर्म अपने को नहीं मिल सकते और जो मोक्ष की कामना वाले पुरुष हैं उन्हें दूसरों के कर्म के भरोसे न रहकर स्वयं ही मोक्ष प्राप्ति का यत्न करना चाहिये। मनुष्य जो कर्म करता है उससे संस्कार और भोग की उत्पत्ति होती है। कर्म के अनुसार उत्पन्न संस्कार ही भोग के समय सुख या दुःख की अनुसृति कराता है। इससे सिद्ध होता है कि एक के कर्म का फल दूसरा व्यक्ति कदापि नहीं भोग सकता।

तद्बुद्धमोक्षने न विद्यते ॥६॥

सुमार्थ—तत्—वह फल बुद्ध मोक्षने—दूषित जन्म का मोक्षण करने में न—नहीं विद्यते—होता।

व्याख्या—अन्धका फल अन्धे भोग के दाग से मिलेगा सराब जन्म का दाग करने पर अन्धका फल नहीं मिल सकता। इसी प्रकार अन्धे आचरण वाले को दाग देने से भी फल मिलेगा और बुरे आचरण वाले को दाग देने पर सराब फल मिलेगा। यदि ऊपर भूमि में बीज बोया जाय तो जन्म उत्पन्न नहीं हो सकता। इसीलिये बुद्धिपूर्वक अर्थात् अच्छी तरह विचार करके दाग देने का उपदेश दिया गया है, जो भोग पाप कुपात्र का विचार किये बिना चाहें बिसे दाग दे डेते हैं। उनका

दान निष्फल होता है। इसीलिये, यज्ञ और तर्पण आदि में पापी और मूर्खों को भोजन कराने का निषेध किया गया है। जैसा बीज बोया जायगा, वैसा ही अन्न उत्पन्न होगा, इस न्याय से श्रेष्ठ भोजन, श्रेष्ठ आचरण वाले मनुष्य को ही कराना चाहिये।

दुष्टं हिंसायाम् ॥७॥

सूत्रार्थ—दुष्टम्=दूषित भोजन से, हिंसायाम्=हिंसा की प्रवृत्ति होती है।

व्याख्या—किसी की श्रद्धा न हो और अश्रद्धापूर्वक भोजन कराये तो उसमें भोजन कराने वाले को कष्ट होने से हिंसा माननी होगी। अथवा किसी पशु आदि को मारकर भोजन करना प्रत्यक्ष हिंसा है या अन्याय से प्राप्त धन से अन्न दान करना या भोजन कराना भी हिंसा-भावना ही है। इस प्रकार का दान स्वीकार नहीं करना चाहिये। इस सूत्र का तात्पर्य दान लेने वाले के सम्बन्ध में भी यह निकलता है कि जो हिंसा करने वाला अथवा वेद-विरुद्ध कार्य करने वाला हो, उसे भोजन कराने या दान देने से दान का फल नहीं मिलता। इसीलिये सब कर्म बुद्धिपूर्वक करने का उपदेश दिया गया।

तस्य समभिव्याहारत दोषः ॥८॥

सूत्रार्थ—तस्य=उस दूषित भोजन के, समभिव्याहारत = खाने या खिलाने से, दोष =दोष लगता है।

व्याख्या—हिंसा आदि पाप कर्म के द्वारा प्राप्त दूषित भोजन को खाने अथवा खिलाने वाले दोनों को ही हिंसा का दोष लगता है। यह हो सकता है कि दाता या दान लेने वाले दोनों को ही अन्न के दूषित होने की जानकारी न हो और अनजाने ही किसी प्रकार से हिंसा होगई हो अथवा और किसी प्रकार से अन्न दूषित हुआ हो। परन्तु, अनजाने के दोष से भी खाने-खिलाने वाले दोनों ही पाप के भागी होते हैं। इस

मृत्यु का अर्थ कुछ व्याख्याकारों ने इस प्रकार भी किया है कि हिंसाकारी को भोजन कराना तो पाप है ही साथ ही उससे साथ दूसरे प्रकार के व्यवहार भी नहीं रखने चाहिये। उसके साथ बैठकर भोजन करना समन या वात्सल्य भी वर्जित है। इसलिये सब प्रकार के व्यवहार में बुद्धिपूर्वक विचार करने की आवश्यकता है। बिना विचारे और बिना आचरण की जाँच किये किसी से किसी प्रकार का सम्बन्ध बनाना उचित नहीं है। ऐसा करने से संसर्ग-दोष भी उपस्थित होता है। अर्थात् दूसरे के अबहुत अपने में भी जाने की समावना रहती है।

तद्वद्वृष्टे न विद्यते ॥६॥

सुमार्थ—तत्=वह दोष अवृष्टे=दोष रहित भोजन म
न=नहीं विद्यते=होता।

व्याख्या—जो भोजन निर्वोष है उसमें पाप-दोष नहीं होता उसके खाने और छिछाने वाले दोनों ही कमीभूत होते हैं। अथवा जो लोग दुष्ट नहीं हैं पाप कर्म नहीं करते उनके साथ व्यवहार या सम्पर्क रखने में कभी कोई हानि नहीं होती। इसका तात्पर्य यह है कि अच्छी संगति में सदा सुख ही भोग्य है और बुरी संगति सदा दुःखदायी होती है। इसीलिये किसी विद्वान् मनु ने कहा है 'सङ्गतिं श्रेष्ठे पात्रे कीर्तयेत्' की व्याधि। अच्छी संगति के प्रभाव से मनुष्य स्वयं तो सुखी रहता ही है दूसरों को भी सुखी बनाता है।

पुनर्विशिष्टे प्रवृत्तिः ॥७॥

सुमार्थ—पुन = फिर, विशिष्टे=विशिष्ट अर्थात् श्रेष्ठ पुरुषों से ही प्रवृत्ति = व्यवहार रखना चाहिये।

व्याख्या—जब-जब आवश्यकता हो श्रेष्ठ पुरुषों से ही व्यवहार रखा उन्हीं के आचरण पर चले और जो कुछ वे करें उसी को उचित समझे। क्योंकि विशिष्ट पुरुष सली और बेद आदि का अध्ययन करते

वाले होने से सदाचारी तथा आत्मदृष्टा होते हैं। उनके कार्य हिंसात्मक नहीं हो सकते। वे जो कार्य करते हैं उनमें जन-कल्याण की भावना होनी है। इसलिये, ऐसे व्यक्तियों के सत्सङ्ग से लाभ उठाने का उपदेश इस सूत्र में है। यदि हम किसी वस्तु की आवश्यकता हैं और वह वस्तु किसी दुष्ट पुरुष के पास है, उसी से मिल सकती है, तो उस वस्तु के प्राप्त करने की इच्छा ही त्याग देनी चाहिये। तात्पर्य यह है कि दुष्ट पुरुष से आवश्यक वस्तु भी न ले, चाहे उस वस्तु के बिना कैंसा भी कार्य क्यों न रुका रहे।

समे हीने वा प्रवृत्तिः ॥११॥

सूत्रार्थ—वा=अथवा, समे=सामान्य में या, हीने=निर्धन में भी, प्रवृत्ति=फट की प्रवृत्ति निहित है।

व्याख्या—श्रेष्ठ पुरुष धनवान ही हो या उसका अधिक सम्मान हो, उसी की सगति में बैठने की कोई बात नहीं है। सदाचारी, शानी आदि श्रेष्ठ व्यक्ति यदि निर्धन हो, सामान्य हो—जिनकी समाज में कोई विशेष प्रतिष्ठा न हो, तो भी उनकी सगति करने में कोई दोष नहीं है। ऐसे व्यक्ति भी, अपने श्रेष्ठ आचरण से अपने साधियों का हित-साधन करने वाले होने हैं। इसी प्रकार सामान्य भोजन या रूखा-सूखा भोजन भी यदि निर्दोष हो तो खाने-खिलाने में कोई बुराई नहीं है। यदि कोई अधिक श्रेष्ठ व्यक्ति दान के लिए न मिल सके तो सामान्य व्यक्ति को भी दान दिया जा सकता है, परन्तु, उसमें किसी पाप-दोष की प्रवृत्ति नहीं होनी चाहिये।

एतेन हीनसमविशिष्टधार्मिकेभ्यः परस्वादानं

व्याख्यातम् ॥१२॥

सूत्रार्थ—एतेन=इस प्रकार, हीनसमविशिष्टधार्मिकेभ्यः=हीन, समान, विशिष्ट तथा श्रेष्ठ धार्मिक व्यक्तियों से ही, पर-

स्वादानम्—दूसरे का वन-दान सेना व्याख्यातम्—कहा गया है।

व्याख्या—वैसे विविध व्यक्ति, समान व्यक्ति अथवा हीन व्यक्ति को दान देना या उससे व्यवहार रखना कहा गया है वैसे ही दान लेने का भी नियम है। दूसरे का वन लेते समय दाता हीन अर्थात् मीची मीची का है या समान अर्थात् बराबर का है अथवा अपने से विविध है और धार्मिक का है इसका ध्यान रखना चाहिये। परन्तु, पाप-कर्म करने वाला या अपराध-कर्म में प्रवृत्त न हो। क्योंकि दान का वन चोरी आदि का न हो। चोरी का हुका तो पकड़ जाने पर दान लेने वाला संकट में पड़ सकता है। किसी की हिंसा करके छिपा पका हो तो भी बन्धन हो सकता है और निरपराध होते हुए भी दूसरे का अपराध अपने सिर कम सकता है। कुछ व्यक्ति इस सूत्र का बर्तन बर्तव्यता वन लेने के पक्ष में करते हैं और 'हीन सम विविध धार्मिकम्' का तात्पर्य पार बर्तों से बताते हैं। उनका मत है मोक्ष न हो तो चोरी करके भी रा सकता है। पहिले सूत्र के यहाँ चोरी करे, फिर वैश्य के यहाँ फिर क्षत्रिय के यहाँ और फिर भी जागरणता हो तो बर्तव्य वाह्य के यहाँ चोरी कर सकता है। परन्तु, हमारे मत में ऐसा बर्तन करना ठीक नहीं मान पड़ता। क्योंकि चोरी करके वन लेना भी हिंसा आदि दोषों के अन्तर्गत होने से दूषित वन का प्रसंग उपस्थित हो जायगा जिसका निषेध पूर्व सूत्रों में स्वयं सूत्रकार कर चुके हैं।

तथा विरुद्धानां त्याग ॥१३॥

सुत्रार्थ—तथा—इसी प्रकार, विरुद्धानाम्—वेद विरुद्ध आचरण वालों का भी त्याग—त्याग करना चाहिये।

व्याख्या—वर्त-विच्छ कार्य करने वाले पापियों का दान स्वीकार करना तो निषिद्ध कहा ही जा चुका है। साथ ही उन व्यक्तियों से भी दान लेने का निषेध दिया गया है, जो वेद-शास्त्रों के विच्छ आचरण

करते हैं, जैसे नास्तिक आदि । जो व्यक्ति ईश्वर को नहीं मानते या दान में विश्वास नहीं रखते, परन्तु, दान लेने वाले की निर्धनता आदि से प्रेरित होकर दान करते हैं, अथवा नाम कमाने के लिए दान देते हैं या किसी अन्य भावना के बन्धीभूत होकर धन या अन्न देना चाहते हैं, उनका दान कभी स्वीकार नहीं करना चाहिए । क्योंकि, उनका दान अहंकार और मिथ्याभिमान के कारण दूषित होता है और दूषित धन के ग्रहण करने का पूर्व मूत्रो में स्पष्ट निषेध किया जा चुका है ।

हीने परे त्यागः ॥१४॥

सूत्रार्थ—परे=दाता के, हीने=कर्म आदि में हीन होने पर, उसका, त्याग = त्याग करना ही ठीक है ।

व्याख्या—यदि दाता नास्तिक तो है, दान देने में भी उसकी श्रद्धा है, पर, कर्म आदि से हीन है अर्थात् जीविका के लिये अच्छे कर्म नहीं करता—झूठ बोल कर जीविकोपार्जन करता है या अन्याय, अधर्म से धन कमाता है, ऐसे दाता का दान भी त्याग देना चाहिये । कुछ सूत्रकारों ने इस सूत्र का अर्थ इस प्रकार किया है कि हीन कर्म वाले या अधर्मी मनुष्य का संबंध त्याग करे । यदि उसे भूख लगी हो तो उसे भोजन भी न दे, क्योंकि लोक-विषद्ध कार्य करने वाले का जीवित रहना भी आवश्यक नहीं । परन्तु, ऐसा अर्थ करना उचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि, अधर्मी भी यदि भूखा है तो उसे भोजन देकर प्राण-रक्षा करनी चाहिए और उचित शिक्षा देकर सही मार्ग पर लाना चाहिए । किसी को असहाय अवस्था में मरने देना भी हिंसा ही है । इसलिये, यही मानना ठीक है कि 'हीन कर्म वाले दाता का दान स्वीकार न करे ।'

समे आत्म त्यागः परत्यागी वा ॥१५॥

सूत्रार्थ—समे=समानता में, आत्म त्याग = अपना त्याग करे, वा=या, परत्यागी=दूसरे का त्याग करने वाला हो जाय ।

व्याख्या—यदि बाता और जान छेने वाले दोनों ही गुण कर्म बादि में समान हैं तो चाहे अपने पास का अन्न या जल छेने से या उससे स्वयं से छेने इसमें समान फल ही होता है। तात्पर्य यह है कि बाता और जान सेने वाले एक-छेने कर्म वाले या ज्ञान धर्म धर्म बादि में समान हैं तो बाता-यज्ज्ञता पढ़ने पर चाहे जो चाहे जिसकी वस्तु आपस में रहे हैं या छेने इसमें जान देना या जान लेना नहीं कहा जा सकता यह तो परस्पर का व्यवहार मात्र होगा। इसमें दोनों का समान उपकार होने से छेने सेने का कोई पुण्य या दोष उपस्थित नहीं होगा।

विशिष्टे आत्मत्याग इति ॥१६॥

सुमार्थ—विशिष्टे—यदि विशिष्ट है तो आत्मत्याग — अपना ही त्याग करे।

व्याख्या—यदि जाना अपने से श्रेष्ठ गुण-धर्म बाता है तो उसका भी धन न ले क्योंकि श्रेष्ठ पुरुषों की तो देना ही अच्छा है। इन गुण का अर्थ यह भी हो सकता है कि यदि श्रेष्ठ पुरुष किसी वस्तु में है तो उसी रक्षा करनी चाहिए, चाहे उसी रक्षा करने में अपने प्राण ही क्यों न उत्सर्ग करने पड़ें। इन प्रकार जो कार्य करे बुद्धि पूर्वक ही करने चाहिए।

॥ बहोऽप्याय प्रयोजनार्थिजन समाप्तः ॥

षष्ठोऽध्याय — द्वितीयाहिकम्

दृष्टादृष्ट प्रयोजनानां दृष्टाभावे प्रयोजनमभ्युदयाय ॥१॥

सुमार्थ—दृष्टादृष्ट प्रयोजनानाम्—दृष्ट और अदृष्ट प्रयोजन वाले सभी में दृष्टाभावे—दृष्ट का अभाव माना

प्रयोजनम्=कर्म ही, अभ्युदयाय=सुख का हेतु होता है।

व्याख्या—दृष्ट कर्म वह है, जिसका प्रत्यक्ष फल होता हो, जैसे खेती—बीज डालने पर कुछ दिन बाद ही अनाज उत्पन्न हो जाता है और अदृष्ट कर्म वह है, जिसका फल प्रत्यक्ष रूप से नहीं मिलता। परन्तु, वह कर्म ही, जिसमें प्रत्यक्ष फल का अभाव है, सुख देने वाला है। क्योंकि, उस कर्म में परलोक का सुख निहित है। तात्पर्य यह है कि कर्म दो प्रकार के हैं—एक दृष्ट, जिसका फल इसी लोक में तथा शीघ्र मिल जाता है और दूसरा अदृष्ट, जिसका फल इस लोक में नहीं, परलोक में मिलता है। यह अदृष्ट कर्म ही निष्काम कर्म कहा गया है। इसमें किसी फल की इच्छा नहीं होती केवल तत्त्वज्ञान की प्रवृत्ति होती है और इसी कर्म के द्वारा मनुष्य को इहलौकिक और पारलौकिक दोनों प्रकार के सुख मिलते हैं। इहलौकिक, इस प्रकार कि साधक विषय-भोगों का त्याग कर आत्म-चिन्तन में लग जाता है, उसे सासारिक दुखों का आभास नहीं होता, इसी को दुख की निवृत्ति अर्थात् सुख कहा गया है। और पारलौकिक सुख इस प्रकार मिलता है कि मनुष्य को जब आत्म-ज्ञान हो जाता है, तब उसके प्रारब्ध कर्मों का नाश होकर मोक्ष की प्राप्ति होती है। अथवा जिनका कर्म इतना उत्कृष्ट नहीं होता, जिससे कि मोक्ष प्राप्त हो सकती हो, वे साधक अपने अदृष्ट प्रयोजन वाले कर्म से श्रेष्ठ प्रारब्ध वाले होकर पुनर्जन्म में सुख भोगते हैं। इससे सिद्ध होता है कि प्रत्यक्ष फल देने वाले कर्मों से परलोक में सुख देने वाले कर्म अधिक श्रेष्ठ हैं। अब उन कर्मों को कहते हैं जो अदृष्ट प्रयोजन को सिद्ध करने वाले हैं।

अभिषेचनोपवास ब्रह्मचर्यगुरुकुलवास वानप्रस्थ यज्ञदान
प्रोक्षण दिङ्मन्त्र मन्त्रकाल नियमाश्चादृष्टाय ॥२॥

सुप्रार्थ—अभिषेचनोपवास=मन्त्र द्वारा जल के छीटे और

उपवास ब्रह्मचर्य=इन्द्रिय समय गुरुकुलवास=गुरु के आश्रम में रहना वानप्रस्थ=वानप्रस्थ आश्रम ग्रहण करना यज्ञवान=यज्ञ और दान करना प्रोक्षण=बल से बुद्धि करना, विद्वानक्षत्र=विद्या और नक्षत्र का ज्ञान रखना मन्त्रकाल नियम=मन्त्र और काल आदि के नियमों का ध्यान रखना ब्रह्मष्टाय=ब्रह्मष्ट प्रयोजन वाले कर्म के लिये च=और वृक्ष फल वाले कर्म के लिये भी आवश्यक हैं ।

व्याख्या—स्नान आदि से निवृत्त होकर विद्या का विचार करते हुए कर्मादि पूर्व आदि विद्या की ओर मुख करके बैठे और कर्म प्रारम्भ करने में शुभ नक्षत्र तथा समय का भी ध्यान रहे । फिर मन्त्रोच्चारण करते हुए तिर पर बल के छोटों से अभिसेवन करना चाहिये । कर्मा-शुद्धान के समय ब्रह्मचर्य पालन करे और गुरु के आश्रम में या किसी पवित्र स्थान में रहे । गुरुकुल-वास इसलिये कहा है कि कर्म में कोई विघ्न उपस्थित हो तो गुरु का परामर्श तुरन्त प्राप्त होने से विघ्न दूर हो सकता है । जबका वानप्रस्थ आश्रम में वीक्षित होकर वहाँ के नियमों का पालन करे । अनुष्ठान में मन्त्र को भी बुद्धिपूर्वक छटि, क्योंकि मरुत और वीम प्रहकारी मन्त्र ही सुखाध्य होता है । विद्या के अनुसार उपवास ब्रह्म दान आदि भी करे । इस प्रकार विधिपूर्वक कर्म करने से ब्रह्म प्रयोजन वाले कर्म सिद्ध होते हैं और ब्रह्म प्रयोजन वाले कर्म भी विधिपूर्वक किये जाने से ही फल देते हैं । इसलिए विद्या का पालन अत्यन्त आवश्यक है ।

चातुराश्रम्यमुपधा अनुपधाश्च ॥३॥

वृत्तार्थ—चातुराश्रम्यम्=चारों आश्रम और उनके नियम उपधा=उपनियम अनुपधा=अनुपनियम च=और सभी माग्यताओं का पालन करना उचित है ।

व्याख्या—आश्रम चार है—ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ और सन्यास, इन चारों आश्रमों के पृथक्-पृथक् नियम हैं। जब, जिस आश्रम में हो, तब, उस आश्रम के नियम उपनियम, विधि-विधान आदि का पालन करना अत्यन्त आवश्यक है। अनुपधा का अर्थ श्रद्धा भी है। इसका तात्पर्य यह है कि अपने आश्रम के आचार-विचारों में श्रद्धा भी रखनी चाहिये। क्योंकि, श्रद्धा होगी तभी वह कार्य मन से होगा, अन्यथा मन के बिना किया हुआ कार्य कभी फल नहीं देता। इसलिये, जो कर्म किया जाय, उसे बुद्धिपूर्वक और विधिपूर्वक करे, यही इस सूत्र का आशय है।

भावदोष उपधाऽदोषोनुपधा ॥४॥

सूत्रार्थ—भावदोष=भाव से दोष, उपधा=उपधा, और अदोष=भाव में दोष न होना, अनुपधा=अनुपधा कहे गये हैं।

व्याख्या—भाव में दोष अर्थात् राग, द्वेष, प्रमाद, अश्रद्धा, अहंकार अभिमान, परनिन्दा आदि जो मानसिक दोष हैं, उन्हें 'उपधा' कहते हैं और उपधा के विरुद्ध जो लक्षण हैं, वे अनुपधा के समझने चाहिए अर्थात् ज्ञान, वैराग्य, सत्संग, श्रद्धा, नयम, गभीरता आदि गुण अनुपधा कहे गये हैं। यह दोनों प्रकार के गुण या कर्म अज्ञान या ज्ञान के कारण ही उत्पन्न होते हैं।

यदिष्टरूपरसगन्ध स्पर्शं प्रोक्षितमभ्युक्षितञ्च-

तच्छुचिः । ५॥

सूत्रार्थ—यत्=जो वस्तु, इष्ट=इच्छित, रूपरसगन्धस्पर्शं=रूप, रस, गन्ध और स्पर्श वाली है, च=और, प्रोक्षितम्=मय-जल से शुद्ध और, अभ्युक्षितम्=विना मय के शोषित है, तत्=वह, शुचि=शुद्ध है।

व्याख्या—जो वस्तु रूप, रस, गन्ध, स्पर्श वाली दिवायी देवी

उपवास ब्रह्मचर्य = इन्द्रिय संयम शुक्लवास = गुरु के आश्रम में रहना वानप्रस्थ = वानप्रस्थ आश्रम ग्रहण करना यज्ञदान = यज्ञ और दान करना प्रोक्षण = ऋतु से शुद्धि करना, विह नक्षत्र = दिशा और नक्षत्र का ज्ञान रखना मन्त्रकाण्ड नियम = मन्त्र और काण्ड आदि के नियमों का ध्यान रखना अहृष्टाय = अहृष्ट प्रयोजन वाले कर्म के लिये च = और हृष्ट फल वाले कर्म के लिये भी आवश्यक हैं।

व्याख्या—स्नान आदि से निवृत्त होकर विद्या का विचार करते हुए अर्थात् पूर्व जाति विद्या भी और कुछ करके बैठे और कर्म प्रारम्भ करने में कुछ नक्षत्र तथा समय का भी ध्यान रहे। फिर मन्त्रोच्चारण करते हुए तिर पर ऋतु के छोटों से अभिषेक करना चाहिये। कर्मा अनुष्ठान के समय ब्रह्मचर्य पाळन करे और गुरु के आश्रम में या किसी पवित्र स्थान में रहे। शुक्ल-वास इसलिये कहा है कि कर्म में कोई विघ्न उपस्थित हो तो गुरु का परामर्श पुरस्कृत प्राप्त होने से विघ्न दूर हो सक्ता है। जबवा वानप्रस्थ आश्रम में वीक्षित होकर वहाँ के नियमों का पाळन करे। अनुष्ठान में मन्त्र को भी बुद्धिपूर्वक छटि, क्योंकि सरल और कीमती फलकारी मन्त्र ही सुसाध्य होता है। विद्या के अनुसार उपवास यज्ञ दान आदि भी करे। इस प्रकार, विधिपूर्वक कर्म करने से अहृष्ट प्रयोजन वाले कर्म सिद्ध होते हैं और हृष्ट प्रयोजन वाले कर्म भी विधिपूर्वक किये जाने से ही फल देते हैं। इसलिए विद्या का पाळन अत्यन्त आवश्यक है।

चातुराश्रम्यनुपथा अनुपथाश्च ॥३॥

वृत्तार्थ—चातुराश्रम्य—चारों आश्रम और उनके नियम उपवा = उपनियम अनुपथा = अनुपनियम च = और सभी मास्यताओं का पाळन करना उचित है।

व्याख्या—आश्रम चार हैं—ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ और सन्यास, इन चारों आश्रमों के पृथक्-पृथक् नियम हैं। जब, जिस आश्रम में हो, तब, उस आश्रम के नियम उपनियम, विवि-विधान आदि का पालन करना अत्यन्त आवश्यक है। अनुपधा का अर्थ श्रद्धा भी है। इसका तात्पर्य यह है कि अपने आश्रम के आचार-विचारों में श्रद्धा भी रखनी चाहिये। क्योंकि, श्रद्धा होगी तभी वह कार्य मन से होगा, अन्यथा मन के बिना किया हुआ कार्य कभी फल नहीं देता। इसलिये, जो कर्म किया जाय, उसे बुद्धिपूर्वक और विधिपूर्वक करे, यही इस सूत्र का आशय है।

भावदोष उपधाऽदोषोऽनुपधा ॥४॥

सूत्रार्थ—भावदोष = भाव से दोष, उपधा = उपधा, और अदोष = भाव में दोष न होना, अनुपधा = अनुपधा कहे गये हैं।

व्याख्या—भाव में दोष अर्थात् राग, द्वेष, प्रमाद, अश्रद्धा, अहंकार अभिमान, परनिन्दा आदि जो मानसिक दोष हैं, उन्हें 'उपधा' कहते हैं और उपधा के विरुद्ध जो लक्षण हैं, वे अनुपधा के समझने चाहिए अर्थात् ज्ञान, वैराग्य, सत्संग, श्रद्धा, मयम, गभीरता आदि गुण अनुपधा कहे गये हैं। यह दोनों प्रकार के गुण या कर्म अज्ञान या ज्ञान के कारण ही उत्पन्न होते हैं।

यदिष्टरूपरसगन्ध स्पर्शं प्रोक्षितमभ्युक्षितञ्च-

तच्छुचिः । ५॥

सूत्रार्थ—यत् = जो वस्तु, इष्ट = इच्छित, रूपरसगन्धस्पर्शम् = रूप, रस, गन्ध और स्पर्श वाली है, च = और, प्रोक्षितम् = मंत्र-जल से शुद्ध और, अभ्युक्षितम् = बिना मंत्र के शोषित है, तत् = वह, शुचि = शुद्ध है।

व्याख्या—जो वस्तु रूप, रस, गन्ध, स्पर्श वाली दिखायी देती

हैं उन्हें मंत्र के बल से सुख किया जा सकता है। अनेक वस्तु ऐसी भी हैं जिन्हें सुख करने के लिये मन्त्र की आवश्यकता नहीं होती क्योंकि वे स्वयं ही पवित्र हैं। इन प्रकार प्रत्येक वस्तु का उपयोग बुद्धिपूर्वक ही करना चाहिये। जिसके सुख करने की आवश्यकता हो उसे सुख करे और जिसे सुख करने की आवश्यकता न हो उसे बिना मंत्र के ही कार्य में ले ले या अग्नि पर तपाने आदि में सुख होती तो बँटा करे।

अशुचीति शुचिप्रतिषेध ॥६॥

सुमार्थ—शुचिप्रतिषेध—जो वस्तु सुख न हो उसे अशुचीति—अपवित्र कहते हैं।

व्याख्या—जो वस्तु असुख है वही अपवित्र है। जिसमें सुख वस्तु से विपरीत अस्वस्व हो वह असुख वस्तु है।

अर्थान्तरस्य ॥७॥

सुमार्थ—अर्थान्तरस्य—जिस वस्तु में सुख शब्द का व्यवहार न हो उसे वह अर्थ—असुख ही हुई।

व्याख्या—जिस वस्तु को सुख न कह सकें वह असुख ही हुई। जैसे धन कमाने में कोई दुष्टता न हो तो भी किसी प्रकार के अस्वस्वार्थिक भाव या जाने से वह धन शुद्ध माना जायगा। कहीं जब दूषित है और वह धन में भिन्नकर उससे दूषित कर रहा है, तो भी उसे शुद्ध ही मानना होगा। क्योंकि उससे हानि की संभावना है।

अयतस्य शुचिभोजनादभ्युदयो न विद्यते नियमा मायात् ॥८॥

सुमार्थ—नियम-अभावात्—नियम के अभाव से अयतस्य—अहिंसा आदि के न पालन करने वाले का शुचिभोजनात्—सुख भोजन करने से अभ्युदय—कल्याण न विद्यते—नहीं होता।

व्याख्या—जो व्यक्ति अहिंसा आदि के नियमों का पालन नहीं करते, उनका शुद्ध भोजन भी कल्याणकारी नहीं है। 'नियमाभावात्' पद से तात्पर्य वेद-विहित-आचार से है। इसलिये वेद के उपदेशों के प्रतिकूल आचरण करने वाले व्यक्तियों के यहाँ भोजन करने का निषेध ममज्ञाना चाहिये। वेद-विरुद्ध आचरण में झूठ बोलना, चोरी करना, व्यभिचार आदि अपकर्म तथा पर-धन अपहरण करना आदि सभी सम्मिलित हैं। ऐसे व्यक्ति के यहाँ का शुद्ध भोजन भी त्यागने योग्य है। इसी प्रकार वेद-विरुद्ध आचरण करने वाले को भोजन कराना भी निषिद्ध है। इस प्रकार पाप-कर्म करने वालों के यहाँ भोजन करना या ऐसे व्यक्तियों को भोजन कराना अनुचित मानना चाहिये।

विद्यतेवार्थान्तरत्वादयमस्य ॥६॥

सूत्रार्थ—वा = अथवा, यमस्य = यम का, अर्थान्तरत्वात् = अन्य अर्थ होने से, विद्यते = शुद्ध भोजन का महत्त्व है।

व्याख्या—हिंसा आदि के द्वारा प्राप्त भोजन, चाहे वह पवित्र व्यक्ति के द्वारा ही दिया गया हो तो भी नियम में अन्तर होने से अर्थात् पवित्र भोजन जिस प्रकार प्राप्त होता है, उस प्रकार प्राप्त न होने से अपवित्र ही माना जायगा। इस प्रकार अपवित्र भोजन का निषेध होने से शुद्ध भोजन का ही महत्त्व माना जाता है।

असति चाभावात् ॥१०॥

सूत्रार्थ—च = और, अभावान् = दाता नियम पालक हो, परन्तु, उसमें श्रद्धादि का अभाव हो, तो भी, असति = कल्याणकारी नहीं होता।

व्याख्या—माने वाला या मिलाने वाला वेद-विहित नियमों का पालन तो करता है, परन्तु, उसके भोजन कर्म-कराने में श्रद्धा न हो, तो भी वह भोजन कल्याण करने वाला नहीं होगा। तात्पर्य यह है कि

अभ्यन्ता से दिया हुआ ज्ञान फलदायक नहीं होता इसी प्रकार ब्रह्मा न हो तो ज्ञान सिद्धा भी नहीं चाहिये । मन में तो यह है कि यह ज्ञान हमारे शिरो अस्मानकारी न होमा फिर भी ज्ञान स्वीकार कर ज्ञाना नाम तो अपनी इच्छा के विरुद्ध प्रवृत्त किया जाने से उस प्रतिग्रह को अभ्यन्तापुष्ट ही समझना चाहिये । वही बात बाटा के सम्बन्ध में भी कानू होती है ।

सुखाद्वाग ॥११॥

सुखार्थ—सुखाद्—सुख से राग—विषयों में आसक्ति होती है ।

व्याख्या—जिस कार्य में सुख मिले वह कार्य विषयों में आसक्त करने वाला होता है । कम उस गंध स्पर्श आदि को सुखदायक माना गया है । क्योंकि सुन्दर गंध पर मन मोहित हो जाता है सुन्दर वन वाप-जगीचा आदि का देखकर वही रहने की इच्छा होती है । उत्तम स्वादिष्ट पेय पदार्थ या भोजन मिले तो उसे छोड़ने की इच्छा नहीं होती और सुगन्धित वस्त्रों की आसक्ति में भी जीव मग्नबाका हो जाता है । किसी साधुधर्ममी गरी का स्पर्श प्राप्त होते ही मनुष्य आध्यात्मिक विषयों को भूल जाता है । इन सभी के द्वारा मनुष्य को सुख की अनुभूति होती है और जैसे ही वह इन सब में रमा कि फिर झुटभरा नहीं हो सकना । यही आसक्ति है, इसी के कारण हृष की भी उत्पत्ति हो जाती है । इनमें से जिस वस्तु का अपने पास आना ब्रह्मा और वह धूसरे के पास दिखाई दे तो उससे हृष उत्पन्न होता है और हृष सब लड़ाई-झगड़ों का मूल है ही । इसीकिये आरम्भ-अस्यान चाहने वाले पुरषों को इन सबका त्याग करना ही उचित बताया गया है ।

तत्त्वमयत्वाच्च ॥१॥

सुखार्थ—तत्त्वमयत्वाद्—तत्त्वमय हो जाने से न—भी राग आदि की उत्पत्ति होती है

व्याख्या—किसी इन्द्रियजन्य विषय में तन्मय हो जाने में भी राग-द्वेष आदि उत्पन्न हो जाते हैं। जैसे, किसी एक स्त्री की सुन्दरता पर दो मनुष्य आकर्षित हो तो वे परस्पर प्रतिद्वन्दी समझते हुए झगट सकते हैं। यही बात रस, गंध, स्पर्श के सम्बन्ध में समझनी चाहिये। जिसके पास यह सुख-साधन मौजूद है, उसके सुख को देखकर, जिनके पास यह साधन नहीं है, वे द्वेष करने लगते हैं और कभी भी इसका परिणाम भयङ्कर निकलता है। चोरी, डकैती, अपहरण, बलात्कार आदि का कारण भी विषयो में तन्मयता ही है। किसी स्त्री को देखकर उसमें तन्मय हो जाने पर ही अपहरण या बलात्कार की घटना घटित होगी। पर-धन को देख कर, उसे प्राप्त करने की इच्छा का दृढ हो जाना भी तन्मयता ही है, उसके परिणाम स्वरूप चोरी, डकैती आदि कुकर्म होते हैं और कभी-कभी तो हिंसा भी हो जाती है।

अदृष्टाच्च ॥१३॥

सूत्रार्थ—अदृष्टात् = अदृष्ट से, च = भी इन दोषों की उत्पत्ति हो जाती है।

व्याख्या—अदृष्ट पूर्व-जन्म के कर्म से उत्पन्न होने वाले सस्कार को कहते हैं। इन सस्कारों के द्वारा भी राग-द्वेष की उत्पत्ति होना संभव है। किसी पहिले जन्म में, किसी व्यक्ति से द्वेष रहा हो तो इस जन्म में भी उससे द्वेष उत्पन्न हो सकता है और किसी से मित्रता रही हो तो उससे मित्रता हो सकती है। इस जन्म में अकारण ही परस्पर शत्रुता होते हुए प्रत्यक्ष देखते हैं, वह पूर्व जन्म के सस्कार से होता है। इसीलिये, राग द्वेष का अदृष्ट द्वारा उत्पन्न होना भी स्वीकार किया गया है।

जातिविशेषाच्च ॥१४॥

सूत्रार्थ—जातिविशेषात् = जाति विशेष से, च = भी राग द्वेष की उत्पत्ति हो सकती है।

व्याख्या—जाति विशेष या पदार्थ विशेष भी राग-द्वेष का कारण हो सकता है। जैसे मनुष्य अन्न पठ पूज कुम्भ आदि की इच्छा रखते हैं परन्तु पास वाली कटिहार वस्तुओं को नहीं खाते वैसे ही पशुओं के किये पास वाली आदि ही अधिक प्रिय है। बहुत-से पशु कटों को या बड़ने नीम आदि को ही खाना पसन्द करते हैं। इसी प्रकार मनुष्य का सर्व सिद्ध आदि से द्वेष होता है और वह भय के कारण उनसे बचने की चेष्टा करता है। सर्व और नीचे का द्वेष तो प्रसिद्ध ही है। इन उदाहरणों से सिद्ध होता है कि जाति की विशेषता से भी राग-द्वेष की उत्पत्ति हो सकती है।

इच्छाद्वेषपूर्विका धर्माधर्मप्रवृत्ति ॥१५॥

शुभाशं—इच्छा-द्वेष-पूर्विका=इच्छा अथवा राग और द्वेष के द्वारा धर्म-अधर्म प्रवृत्ति=धर्म या अधर्म में मनुष्य की प्रवृत्ति होती है।

व्याख्या—राग और द्वेष से धर्म या अधर्म कार्यों में प्रवृत्ति होती है। इच्छा के द्वारा मनुष्य यज्ञ शान आदि शुभ कर्म करता है और द्वेष से हिंसा आदि कर्मों में लग जाता है। जबवा राग-द्वेष दोनों ही धर्म कर्म और अधर्म कर्म के भी साधक हैं। किसी व्यक्ति को धर्म धर्म करते बैठकर यह विचार उत्पन्न हो कि मैं भी इस कार्य को करूँ तो मेरा भी लाभ होगा। यद्यपि उसमें धर्म-कार्य की प्रवृत्ति नहीं थी तो भी यह ईर्ष्या और लाभ नमाने की इच्छा से धर्म-कार्य में प्रवृत्त होता है, इसीप्रकार इस धर्म में राग और द्वेष दोनों ही कारण बन्ध हैं। इसी प्रकार, किसी एभी में एक व्यक्ति का प्रेम है और दूसरा सब पर अधिकार कर के तो एभी में राग के कारण उस पर अधिकार करने वाले से द्वेष उत्पन्न होने से इसमें भी राग-द्वेष दोनों ही अधर्म के कारण बनते हैं।

तत्संयोगोविभागः ॥१६॥

सूत्रार्थ—तत् = उस धर्म और अधर्म की प्रवृत्ति से, संयोग = जन्म और, विभाग = मरण होता है ।

व्याख्या—धर्म-अधर्म पर ही जन्म-मरण निर्भर है । धर्म और अधर्म दोनों का चक्र चले रहने के कारण मरने-जीने का क्रम लगा रहता है । यदि धर्म-अधर्म कर्म शेष न रहें तो उनके फलरूप भोग की भी आवश्यकता न रहे । और जब भोग नहीं रहा तो जन्म-मरण भी समाप्त हो गया । उस धर्म-अधर्म का कारण राग-द्वेष है, इसलिये राग-द्वेष से ही आवागमन का होना समझना चाहिये ।

आत्म कर्मसु मोक्षो व्याख्यातः ॥१७॥

सूत्रार्थ—आत्म-कर्मसु = आत्म-ज्ञान प्राप्ति वाले कर्म से, मोक्ष = मुक्त होना, व्याख्यात = कहा गया है ।

व्याख्या—जब आत्म-ज्ञान हो जाता है, तभी मोक्ष की प्राप्ति हो सकती है । आत्मज्ञान की प्राप्ति के लिये भी कर्म की आवश्यकता होती है और कर्म है सासारिक विषयो का त्याग करना और आत्म-चिंतन में तल्लीन होना । जब तक विषय-भोगों का त्याग नहीं किया जायगा, तब तक आत्म-ज्ञान का साधक कर्म बन ही नहीं सकता । जैसे, प्रकाश से अंधेरा नष्ट हो जाता है, वैसे ही मन को वश में करने से विषयों का नाश हो जाता है । इसलिये, मोक्ष की कामना वाले पुरुषों को विषयों के त्याग का प्रयत्न करना आवश्यक है ।

सप्तमोऽध्यायः—प्रथमाहिकम्

उक्ता गुणा ॥१॥

वृत्तार्थ—गुणाः=गुण उक्ता=कहे जा चुके हैं।

व्याख्या—प्रथमाध्याय के प्रथम आह्निक में पुनों की व्याख्या की गई थी उसमें रूप रस आदि बीबीस पुनों के नाम बताये गये थे अब उन गुणों की परीक्षा करते हैं। इस आह्निक में नित्य अनित्य पाक्य सत्या और परिमाण इन पाँच प्रकार के पुनों की परीक्षा की जायगी।

पृथिव्यादिस्पर्शरसगन्धस्पर्शाः द्रव्यानिर्त्यरत्वावनि-
त्यादयः ॥२॥

वृत्तार्थ—पृथिव्यादिस्पर्शरसगन्धस्पर्शाः=पृथिवी आदि के रूप रस गन्ध और स्पर्श यह गुण द्रव्य-अनिर्त्यरत्वात्=द्रव्य के न होने से अनित्या=अनित्य न=ही हैं।

व्याख्या—पृथिवी बल अग्नि वायु इन चार पदार्थों के रूप रस गन्ध स्पर्श यह गुण कहे गये हैं, यह नित्य नहीं अनित्य हैं। क्योंकि यह पुनः नाशवान् पदार्थों में ही पाये जाते हैं और अपनी आश्रय के नष्ट होने के साथ ही नष्ट हो जाते हैं। जैसे वस्त्र का रूप वस्त्र के नष्ट होते ही समाप्त हो जाता है। इससे सिद्ध हुआ कि पुनों ने आनन्दमूढ पदार्थ ही नष्ट हो जाते हैं तो पुन भी नष्ट ही हो जायेंगे। इसीलिये पुनों की अनित्यता नहीं है।

एतेन नित्येषुनित्यत्वमुक्तम् ॥३॥

सूत्रार्थ—एतेन = उन कहे हुए, नित्येषु = नित्य पदार्थों में, नित्यत्वम् = नित्यता का होना, उक्तम् = कहा गया है ।

व्याख्या—जिन द्रव्यों का नित्य होना कहा है, वे द्रव्य नित्य हैं । इसका तात्पर्य यह कि जिस गुण का आश्रय अनित्य है, वह गुण भी अनित्य है, जिसका आश्रय नित्य है, वह स्वयं भी नित्य है । इस प्रकार नित्य, अनित्य की परीक्षा की गई ।

अप्सु तेजसि वायौ च नित्याः द्रव्यनित्यत्वात् ॥४॥

सूत्रार्थ—द्रव्यनित्यत्वात् = द्रव्य के नित्य होने से, अप्सु-तेजसिवायौ = जल, अग्नि और वायु के परमाणुओं में रहने वाले गुण, च = भी, नित्या = नित्य ही हैं ।

व्याख्या—जल के परमाणुओं में रूप, रस, स्पर्श के स्वाभाविक होने से उनमें नित्यता भी हो सकती है । अग्नि के परमाणुओं में रूप और स्पर्श नित्य हो सकते हैं और वायु के परमाणुओं में स्पर्श गुण का नित्य होना माना जा सकता है । क्योंकि, द्रव्य नित्य होंगे, तभी उनके गुण नित्य हो सकते हैं । रूप आदि गुण में, एक में दूसरे गुण की प्रतीति न होने से, उनमें किसी प्रकार के विकार का होना भी नहीं पाया जाता ।

अनित्येष्वनित्याः द्रव्यानित्यत्वात् ॥५॥

सूत्रार्थ—द्रव्यानित्यत्वात् = द्रव्य के अनित्य होने से, अनित्येषु = अनित्य द्रव्यों में, अनित्या = गुण भी अनित्य होते हैं ।

व्याख्या—जो कार्य-रूप अनित्य द्रव्य हैं, उनके गुण भी अनित्य हैं । जल आदि पदार्थ नाशवान् हैं, इसलिये उनके गुण भी नाशवान् ही समझने चाहिये । क्योंकि, जिसका आश्रय ही नष्ट होने वाला है तो वह आश्रित अविनाशी कैसे हो सकता है ?

कारणगुणपूर्वका पृथिव्यां पाकजा ॥६॥

मूलार्थ—पृथिव्याम्—पृथिवी में पाकजा—पकने के गुण उत्पन्न होते हैं वे कारणगुणपूर्वका—अपने-अपने कारण से ही प्रकट होते हैं ।

व्याख्या—पृथिवी में दूसरे द्रव्यों के साथ पक कर जो रूप रस आदि गुण प्रकट होते हैं उनकी उत्पत्ति अपने-अपने कारणों से ही होती है । अर्थात् जैसे गुण कारण के होते वैसे ही गुण कार्य के होते । जैसे लाल रङ्ग के बाले से बुनने पर लाल रङ्ग का ही वस्त्र होगा रेशम से बुने गये वस्त्र को रेशमी कहेंगे और उसका रूप स्वयं आदि भी रेशम जैसा ही होगा । बागम सं पूरक बनाने पर भी वह कमल जैसा ही होगा समान अस्मिन् पुष्प का-सा रूप या कमल आदि नहीं ही बनता । यदि कहें कि जो क्षेत्र में ग्रहण दिया जाय वही रूप ही और जो क्षेत्र में ग्रहण दिया जाय वही रस है तो क्षेत्र के लक्ष्य हो जाने पर रूप का दिखाई देना बन्ध हो जायगा परन्तु रूप लक्ष्य नहीं होगा । यद्यपि कार्य के विद्यमान रहने पर लक्ष्य भी विद्यमान रहेगा । क्षेत्र के लक्ष्य होने से रूप का लक्ष्य होना या विद्या के लक्ष्य होने से रस का लक्ष्य होना नहीं माना जा सकता । धर्म के साथ धर्मों और धर्मों के साथ धर्म रहेगा धर्म में धर्मों का लक्ष्य ही लक्ष्य ।

एकद्रव्यस्यात् ॥७॥

मूलार्थ—एकद्रव्यस्यात्—एक द्रव्यता होने से भी यही सिद्ध होता है ।

व्याख्या—आद्यैक गुण का आशय एक द्रव्य एक ही होता है । वायु, रसाभाविक लक्ष्यों के अभाव में निमित्तक गुण भी होने हैं वे भी द्रव्यो में रहते हैं । जैसे पृथिवी का रसाभाविक गुण लक्ष्य है रस और लक्ष्य का रस अन्न का और रस्य वायु का गुण वायु का रस ही गुण

वस्तु के गुण स्थूल मे तो आ जाते हैं, परन्तु स्थूल वस्तु के गुण सूक्ष्म मे नहीं आते । इस न्याय से पृथिवी मे चारो गुणो का आरोप कर लिया जाता है । यथार्थ में उसका गुण एक मात्र गन्ध ही है । इसी प्रकार अन्य द्रव्यो में भी समझना चाहिये ।

अणोर्महतश्चोपलब्ध्यनुपलब्धी नित्ये व्याख्याते ॥८॥

सूत्रार्थ—अणो = अणु, महत् = महत् की, उपलब्धि = प्राप्ति, च = और, अनुपलब्धी = अप्राप्ति, नित्ये = नित्य, व्याख्याते = कही गई है ।

व्याख्या—इस सूत्र में अणु और महत् आदि परिमाण को अविनाशी कहा है । जैसे किसी बर्तन को देखकर अनुमान करें कि यह बर्तन मोटा है या पतला है । छोटा है या बड़ा है । इसी प्रकार ससार की सभी वस्तुओ का अनुमान किया जाता है । यहाँ तक कि परमाणु का परिणाम भी इसी प्रकार से जाना जाता है । द्रव्य मे रूप, रस आदि गुणो के समान ही परिमाण भी होता है । क्योंकि परिमाण अर्थात् माप से द्रव्य की पहिचान भी होती है । परमाणु सूक्ष्म होने से दिखाई नहीं देते, जब वे द्रव्य रूप में बदलकर 'महत्' हो जाते हैं, तभी दिखाई देते हैं । इसलिये, सूत्रकार ने अणु की अनुपलब्धि अर्थात् परिमाण रूप द्रव्य को प्रत्यक्ष होना माना है । इसी प्रकार दिखाई देने वाली प्रत्येक वस्तु मे छोटा होना, मध्यम या बड़ा होना पाया जाता है, क्योंकि, जो वस्तु दिखाई देती है, उसका परिमाण अर्थात् आकार-प्रकार अवश्य होगा । परिमाण के चार भेद हैं—छोटा, बड़ा, सूक्ष्म और स्थूल । सबसे छोटा या सबसे बड़ा होना नित्य पदार्थों मे भी होता है, परन्तु, मध्यम परिमाण वाले और अवयव-युक्त द्रव्य नित्य नहीं माने जात ।

कारण बहुत्वाच्च ॥९॥

सूत्रार्थ—कारण बहुत्वात् = कारणो के अनेक होने से, च = भी, महत् होता है ।

व्याख्या कारण की योछता वा भी महत्त्व मानना होना और जब कारण को महत्त्व मान लिया तब उनके संयोग से महत्त्व मुक्त की उत्पत्ति भी माननी होगी । एक परमाणु में अणु की रचता होती है उसे भी परमाणु के समूह में अधिक गठना होने से उत्पत्ति महत्त्व कहा जाता है । इनसे सिद्ध होता है कि महत्त्व एक परमाणु के लिये नहीं वह सबके अस्तित्व अनेक परमाणुओं के दृष्ट हो जाने से 'अर्थ' मुक्त की उत्पत्ति होती है । क्योंकि एक का गुण छोटा है दो के बिना पर गुण भी कुछ बड़ा हुआ बार के मिलने पर और भी बड़ा हुआ । इस प्रकार मिलने परमाणु मिलते जायेगे उत्पत्ति ही बड़ा गुण होता जायगा । जैसे एक तिलोना बनाना है तो सबके लिये चोरी मिट्टी से तो पिछाने का हाथ या पाँच अथवा गुण ही बनकर रह जायगा अथवा मिट्टी सेने पर और भी बढ़ा बनेगे और भी मिट्टी सेने पर पूरा निचोला बन जायगा अथवा तो कहना चाहिये कि चोरी मिट्टी सेने तो छोटा तिलोना बनेगा अधिक मिट्टी सेने तो बड़ा तिलोना बनेगा । इससे सिद्ध हुआ कि मिट्टी के परमाणुओं के सेल से पिछाने का निर्माण हुआ अथवा तिलोना मिट्टी के परमाणुओं के संयोग से बन गया । इसलिये इस मुक्त में कहा गया है कि अनेक कारणों के संयोग से मध्यम परिमाण वाली वस्तु में महत्त्व की उत्पत्ति होती है । यह अधिक ही बड़ा बुद्धि है कि मध्यम परिमाण वाली वस्तुओं अवयव वाली होने से अस्ति भी है । क्योंकि वे अनेक परमाणुओं के योग से बनती हैं ।

अतोविपर्ययः ॥१०॥

सुबार्थ—अतः —इससे विपरीतम्—विपरीत अणु—अणु है ।

व्याख्या—ऊपर को महत्त्व परिमाण बताया गया है उसके विपरीत होने से अब कहना चाहिये । जो पदार्थ दिखाई देता है वह महत्त्व और जो न दिखाई दे वह अब ऐसी मायमता है । अर्थात् बड़ी या रज्जुक वस्तु दिखाई देती है क्योंकि वह अनेक परमाणुओं के संयोग से उत्पन्न

होती है और छोटी अर्थात् मूक्ष्म वस्तु दिखाई नहीं देती, क्योंकि, वह अणु रूप होनी है। अणु एक है, उममे कारण संयोग नहीं है और महत् अनेक कारण-संयोग अर्थात् बहुत-से कारणों से बनता है। जितने कम परमाणु होंगे, उतना ही कम आकार होगा और जितने अधिक परमाणु मिलेंगे, उतना ही आकार बड़ा होगा। इससे सिद्ध होता है कि सब परमाणुओं के मिलने से सबसे बड़ा कहा जाता है और एक परमाणु का रहना अथवा परमाणुओं का संयोग न होना ही सबसे छोटा माना गया है।

**अणुमहदिति तस्मिन् विशेषभावात् विशेषा-
भवच्च ॥११॥**

सूत्रार्थ—अणु=छोटा, महत्=बड़ा, इति=यह, तस्मिन्=उस वस्तु में, विशेषभावात्=विशेष होने से, और विशेष-अभावान्=विशेष न होने से, च=ही होता है।

व्याख्या—छोटा और बड़ा होना वस्तु के आकार-प्रकार पर निर्भर है, जैसे घोंती से अङ्गोछा छोटा होता है, क्यों छोटा होता है? इसलिए कि उसमें बड़ेपन का अभाव है अर्थात् अङ्गोछा अधिक से अधिक दो-ढाई गज का होता है और घोंती चार-पाँच गज की होने से अङ्गोछे से विशेष भी हुई। साथ ही अङ्गोछे भी छोटे-बड़े हो सकते हैं। फिर नामों की विशेषता से भी छोटा-बड़ा होना सिद्ध होता है। जैसे बैत और मूँठ। बैत बड़ा होता है और मूँठ से विशेष प्रकार का होता है और मूँठ छोटी होती है तथा बैत में लगकर उसकी विशेषता समाप्त हो जाती है और वह बैत को ही बड़ा बना देती है। परमाणु में जो छोटापन है वह नित्य है और उसे कारण भी कहा गया है। क्योंकि एक और एक मिलकर दो परमाणु होते हैं, इसलिये दो होने का कारण एक ही हुआ, परन्तु, दो अर्थात् द्व्यणुक होकर जो कार्य बना वह अनित्य है, उसका छोटापन

अपेक्षाकृत बर्षान् तीन से छोटा होने से है। इस प्रकार किसी वस्तु का दूसरी वस्तु से छोटा होना अपेक्षाकृत ही कहा जायगा।

एककालत्वात् ॥१२॥

सुबार्थ—एक कालत्वात्—एक काल में होने से छोटा बड़ा कह सकते हैं।

व्याख्या—किसी वस्तु का छोटा होना या बड़ा होना यह एक समय में ही हो सकता है बर्षा कोई एक वस्तु एक समय में ही छोटी या बड़ी कही जा सकती है। जैसे घास आमला और केर तीन वस्तु एक ही हैं उनमें आमले को आम से छोटा कहेंगे और केर से बड़ा क्योंकि केर आमले से छोटा होता है। परन्तु एक वस्तु में ही बड़ा या छोटा होना नहीं माना जा सकता क्योंकि छोटा और बड़ा एक-दूसरे से विपरीत होता है और एक वस्तु में अनुकूल तथा विपरीत दोनों गुण एक साथ नहीं रह सकते। साथ ही जिस वस्तु का जो आकार प्रकार है वह उसके गह होने तक एक-सा ही रहेगा। जिनमें परमाणुओं की अस्थिरता है, वे वस्तु अधिक बड़ी और परमाणुओं की स्थिरता है, वे वस्तु छोटी होंगी। यही बात व्यावहारिक होने से मान्य भी है।

वृष्टान्तात् ॥१३॥

सुबार्थ—वृष्टान्तात्—उदाहरण से ज्ञानी यही मायता सिद्ध होती है।

व्याख्या—ऊपर घास अमला और केर का उदाहरण दिया गया उसी प्रकार के अन्य उदाहरण भी दिये जा सकते हैं। जैसे घास ऊट से छोटी होगी है परन्तु, बकरी से बड़ी है। केर बिल्ली से बड़ा है इससे बिल्ली केर से छोटी हुई और बिल्ली से बड़ा छोटा होता है इससे बिल्ली का बूढ़े से बड़ा होना सिद्ध हुआ। एक के उदाहरण से दूसरे का

छोटापन सिद्ध करना अपेक्षाकृत है और अपेक्षाकृत बताना ही उदाहरण है ।

**अणुत्व महत्त्वयोरणुत्व महत्त्वाऽभावः कर्म गुणै
व्याख्यातः ॥१४॥**

सूत्रार्थ—अणुत्वमहत्त्वयो. = अणुपन और महत्त्व मे, अणु-
त्वमहत्त्व = छोटापन और बडापन, अभाव = न होना, कर्मगुणै =
कर्म और गुण से, व्याख्यात = कहा गया है ।

व्याख्या—जैसे गुण और कर्म मे छोटापन या बडापन नहीं है
अर्थात् गुण, कर्म का कोई आकार नहीं, उसी प्रकार अणु मे और महत्त्व
मे परिमाण की दृष्टि से कोई छोटाई-बडाई नहीं होती । इसका तात्पर्य
यह है कि जैसे कर्म मे कर्म नहीं होता और गुण मे गुण नहीं होता, वैसे
ही अणु अर्थात् छोटे का छोटा नहीं होता और बड़े का बडापन भी
नहीं होता ।

कर्मभिः कर्माणि गुणैश्चगुणाः व्याख्याताः ॥१५॥

सूत्रार्थ—कर्मभिः = कर्म मे, कर्माणि = कर्म, च = और,
गुणै = गुण मे, गुणाः = गुण का होना, व्याख्याता = कहा गया
है ।

व्याख्या—कर्म में कर्म, गुण मे गुण के सम्बन्ध मे पहिले कह
चुके हैं । अर्थात् कर्म से ही क्रिया होती है, और गुण से गुणत्व । गुण का
आश्रय द्रव्य है अर्थात् द्रव्य मे गुण रहता है और गुण के कारण ही द्रव्य
गुणत्व वाला है ।

अणुत्व महत्त्वाभ्यां कर्मगुणाश्च ॥१६॥

सूत्रार्थ—अणुत्वमहत्त्वाभ्याम् = अणुत्व और महत्त्व से,
च = ही, कर्मगुणा = कर्म और गुण कहे गये हैं ।

व्याख्या—जैसे अणुत्व में अणुत्व नहीं होता अर्थात् अणु का अणु नहीं जैसे ही महत् का महत् नहीं होता। जो छोटा है उसका छोटापन या बड़ा है उसका बड़ापन नहीं है उसी प्रकार गुणों का अणुत्व और महत्त्व नहीं होता अर्थात् गुणों में छोटापन या बड़ापन नहीं है।

एतेन दीर्घस्थल्लस्वत्वे व्याख्याते ॥१७॥

वृत्तार्थ—एतेन = इससे दीर्घत्व = बड़ापन ल्लस्वत्वे = छोटापन व्याख्याते = कहा गया है।

व्याख्या—सूक्ष्म में सूक्ष्मत्व और स्थूल में स्थूलत्व होता है इसके सिवा उनमें और किसी गुण का अभाव है। तात्पर्य यह है कि सूक्ष्म ब्रह्म में सूक्ष्मता होने के कारण ही उसका ल्लस्वत्व अर्थात् छोटा होना कहा है और स्थूल में स्थूलता होने से ही दीर्घत्व माना गया है। महत् होना वह परमाणुओं का समुदाय रूप होने से स्थूल है और अणु में सूक्ष्मता होने से उसका नित्य होना भी कहा गया है। अब सूत्रकार परिमाणों के नित्य या अनित्य होने का विचार करे।

अनित्येऽनित्यम् ॥१८॥

वृत्तार्थ—अनित्ये = अनित्य ब्रह्म में आश्रित परिणाम, अनित्यम् = अनित्य ही होते हैं।

व्याख्या—अनित्य पदार्थ का परिणाम भी अनित्य ही होता है। क्योंकि आश्रय के नष्ट हो जाने पर कार्य का नष्ट होना आवश्यक है। जैसे चापा दूट चाय तो पत्त फट जाता है अर्थात् अस्त्र पटने का अर्थ चापों का टूटना ही है। परन्तु, आश्रित के नष्ट होने पर भी आश्रय का रूप बना रह सकता है। जैसे चड़ा दूट चाय तो भी उसके टीकरो को लेकर वह कड़ सकता है कि यह चड़ा होगा। इस प्रकार चिह्न हुआ कि अनित्य का परिणाम नित्य नहीं हो सकता और आश्रित का नाश होने से आश्रय भी नष्ट हो जाय ऐसा नहीं कहा जा सकता।

नित्ये नित्यम् ॥१८॥

सूत्रार्थ—नित्ये=नित्य द्रव्य मे, नित्यम्=नित्य परिणाम होता है ।

व्याख्या—नित्य द्रव्यो का परिणाम भी नित्य होता है । आकाश और परमाणु आदि नित्य है, उनका परिणाम भी नष्ट न होने वाला होगा । क्योंकि, आश्रय के नष्ट होने पर परिणाम का नष्ट होना स्वाभाविक है, जिसका आश्रय नित्य है, उसी का परिणाम नित्य हो सकता है ।

नित्यं परिमण्डलम् ॥२०॥

सूत्रार्थ—परिमण्डलम्=गोल परमाणु का परिणाम, नित्यम्=नित्य होता है ।

व्याख्या—यह सम्पूर्ण जगत् गोल परमाणुओं से बना है, वे परमाणु नष्ट न होने वाले माने गये हैं । गोल वस्तु मे आकाश का रहना सिद्ध है तथा अवयव वाली वस्तु मे भी आकाश रहता है, जिसमे आकाश है उसमे विभाग भी हो सकता है ।

अविद्या च विद्यालिङ्गम् ॥२१॥

सूत्रार्थ—अविद्या=अज्ञान, च=ही, विद्या=ज्ञान का, लिङ्गम्=लक्षण है ।

व्याख्या—अविद्या के द्वारा विद्या की पहिचान होती है, क्योंकि विद्या अविद्या से विरुद्ध लक्षण वाली है । एक वस्तु के लक्षण का ज्ञान हो, उससे विरुद्ध लक्षण वाली वस्तु की सज्ञा भी विरुद्ध होगी, इससे विरुद्ध लक्षण मे विरुद्ध नाम वाली वस्तु जानी जा सकती है । इसी प्रकार महत् परिमाण वाले परमाणु का अणु होना भी जाना जाता है अर्थात् एक परमाणु सूक्ष्म अथवा अणु है तो इसके विपरीत अनेक परमाणुओं

का समूह स्पृष्ट होगा ही जबवा अनेक परमाणुओं के स्पृष्ट होने से ही एक परमाणु का सूक्ष्म होना सिद्ध होता है ।

विमवात्ममहानाकाशस्तथा धारमा ॥२२॥

सुबार्ध—तथा=उसी प्रकार विमवात्=विभु होने से आकाश = आकाश च=और आत्मा=आत्मा महान्=महत्त्व परिमाण वाले हैं ।

व्याख्या—आकाश विभु है । क्योंकि उसका सम्बन्ध अवयव वाले प्रत्येक पदार्थ से है और विभु वही है जो सबसे बड़ा है । इसलिये आकाश को सबसे बड़ा मानना चाहिए । आकाश का घन घनत्व भी सर्वत्र विद्यमान है इसलिये उसकी व्यापकता सब जगह होने से वह विभु भी है । इसी प्रकार आत्मा भी अनेक स्थानों में सम्बन्ध रखता है । जब भारत में जन्म लिया है तो दूसरे जन्म में किसी अन्य देश में उत्पन्न हो सकता है इस प्रकार किसी भी देश में उत्पन्न होने वाला होने से सभी देशों में या सब स्थानों में उसकी पहुँच है क्योंकि भूतियों में भी उसका एक शरीर जोड़कर दूसरे शरीर में जाया कहा है । जो वस्तु विद्यमान है वह विभु हो ही सकती है । इसलिये आत्मा भी विभु है—ऐसा सिद्ध होता है । आकाश और आत्मा के विभु होते हुये भी भेद इतना ही है कि आकाश अवयव वाले पदार्थ के भीतर रहता है और बिना अवयव के पदार्थ से बाहर । परन्तु आत्मा आकाश से अधिक सूक्ष्म होने के कारण अवयव वाले पदार्थ और बिना अवयव वाले पदार्थ दोनों के भीतर और बाहर रह सकता है । किसी-किसी व्याप्याकार ने इस घृण में आत्मा से परमात्मा का वर्ण किया है तो वह वर्ण भी ठीक है । क्योंकि परमात्मा सर्वव्यापक होने से विभु है ही । यदि आत्मा को जीवात्मा मानें तो उसके विभु होने के सम्बन्ध में अभी कह चुके हैं । इस प्रकार आकाश और आत्मा दोनों का विभु होना और महान् होना सिद्ध होता है ।

तदभावादणु मनः ॥२३॥

सूत्रार्थ—तत्-अभावात्=उसके न होने से, मन = मन.
अणु=अणु के परिमाण का है ।

व्याख्या—मन का विभु होना नहीं माना गया, क्योंकि मन को एक समय में एक-एक विषय का ही ज्ञान होता है, एक समय में दो विषयों को ग्रहण नहीं कर सकता, इसलिये मन एक स्थानीय हुआ । जो वस्तु एक स्थानीय है उसका विभुत्व नहीं बनता और जो विभु नहीं, वह अणु ही हो सकता है । इससे सिद्ध हुआ कि मन विभु नहीं, अणु अर्थात् ह्रस्व है ।

गुणैर्दिग्व्याख्याता ॥२४॥

सूत्रार्थ—गुणै = गुणों के समान ही, दिक्=दिशा,
व्याख्याता=कही गई हैं ।

व्याख्या—जैसे गुणों का वर्णन हुआ है, वैसे ही दिशा का वर्णन समझना चाहिये । प्रत्येक देश में सामने अमुक दिशा है तो पीछे अमुक दिशा होगी और अमुक दिशा में स्थित अमुक नगर अमुक नगर से पहिले होगा या बाद में होगा, इसका भी अनुमान हो जाता है । जैसे, दिल्ली से बम्बई बहुत दूर है, परन्तु आगरा बम्बई से बहुत ही उरली तरफ है । आगरा और बम्बई के लिये जाने वाली गाड़ी एक ही है, वह एक ही दिशा को जाती है, इस प्रकार एक ही दिशा में आगरा और बम्बई उसकी उपाधि हुई । इससे सिद्ध हुआ कि उपाधि के भेद से ही दिशाओं में अन्तर प्रतीत होता है । वैसे दिशा एक ही मानी गई है ।

कारणेन कालः ॥२५॥

सूत्रार्थ—कारणेन=कारण के समान ही, काल = काल
का वर्णन समझना चाहिये ।

व्याख्या—असे कारण विमु है वैसे ही गाल को भी विमु समझना चाहिये । पहिले पीछे, देर में जल्दी से आदि समय का ज्ञान एक स्थान पर ही नहीं होता उन जगह हो सकता है इसलिये इसका व्यापक होना ही कहा जायगा । तथा अमुक व्यक्ति जब कदापि हुआ भवता अमुक स्त्री के आसक्त होने में एक महीने की देर है, ऐसा कहने से भी समय का अनुमान होता है और वह अनुमान सभी स्थानों पर हो सकता है, एक ही स्थान पर नहीं हो सकता । इसलिये काल को विमु ही मानना उचित है तथा काल भी एक है उसका जनक होना सिद्ध नहीं होता वह बात पहिले सिद्ध कर चुके हैं ।

॥ तत्तमोऽध्यायः —अथवाङ्मिदम् समाप्तः ॥

सप्तमोऽध्यायः —द्वितीयाह्निकम्

रूप रस गंध स्पर्शव्यतिरेकाद्यर्थान्तरमेकत्वम् ॥१॥

सूत्रार्थ—स्पर्शसंगम स्पर्शव्यतिरेकान्—रूप रस गंध और स्पर्श के व्यतिरेक से एकत्वम्—एक आदि संख्यायें अर्थान्तरम्—एक से दूसरे में उपलब्ध होती हैं ।

व्याख्या—रूप रस आदि के अग्न्य गुणों का भी ग्रहण होने से उन्हें उपलक्षण का ही मानना चाहिए । तबका का भोज करने वाले पराचों के पिचक गुण रहित पदार्थों में भी यह उस्था रहित है इन्हींलिए स्पर्श गुणों के भीतर रहने वाले गुणत्व से जलग माना गया है । इसका तात्पर्य यह है कि सदया वेचन रूप रस आदि गुणों में ही नहीं रहती अन्य पदार्थों में भी रहती है इन्हीं से यह निज होता है कि उस्था स्पर्श रस आदि पदार्थों से भिन्न है तथा उनका अस्तित्व भी भिन्न है । बीती

एक घड़ा है, दो घड़े हैं आदि सख्याएँ बड़ों में ही नहीं, दूसरे पदार्थों में भी पायी जाती है, क्योंकि, एक घोड़ी, पाँच अगोछे, तीन छतरी आदि कहने से घोड़ी, अगोछा और छतरी में भी सख्या का बोध अलग-अलग रूप से हो सकता है। इससे सिद्ध होता है सख्या रूप आदि से अलग पदार्थ हैं।

तथा पृथक्त्वम् ॥२॥

सूत्रार्थ—तथा=इसी प्रकार, पृथक्त्वम्=पृथक् होना भी रूप आदि से भिन्न ही है।

व्याख्या—जैसे एकत्व अर्थात् एक आदि सख्या अलग पदार्थ है, वैसे ही पृथक्त्व भी भिन्न पदार्थ है। जैसे, 'एक घड़ा है दूसरे घड़े से पृथक् है' ऐसा कहने से पृथक्त्व अर्थात् अलग होने का बोध होता है। किसी पदार्थ में एकत्व और किसी पदार्थ में अनेकत्व रूप, रस आदि से भिन्न पदार्थ है, ऐसा स्पष्ट सिद्ध होता है। यह घड़े हैं ऐसा कहने से अनेक घड़ों की एक जाति सिद्ध होती है, परन्तु, यह अनेकत्व घड़े से अलग ही है, क्योंकि एक घड़े के लिए, अनेक घड़े हैं ऐसा नहीं कह सकते।

एकत्वेक पृथक्त्वयोरेकत्वेक पृथक्त्वाभावोऽणुत्व- महत्त्वाभ्यां व्याख्यातः ॥३॥

सूत्रार्थ—एकत्वेक पृथक्त्वयो = एकत्व और पृथक्त्व में, एकत्वेक-पृथक्त्व-अभाव = अन्य एकत्व और पृथक्त्व का अभाव है, इसे, अणुत्वमहत्त्वाभ्याम् = अणुत्व और महत्त्व में, व्याख्यात = कहा गया है।

व्याख्या—एकत्व में कोई दूसरा एकत्व नहीं होता और पृथक्त्व में कोई अन्य पृथक्त्व नहीं होता, यह बात, अणुत्व में अन्य अणुत्व न होने और महत्त्व में अन्य महत्त्व न होने के समान ही समझनी चाहिये।

इसे इसी अध्याय के प्रथम आश्लिष में समझा चुके हैं कि गुण में गुण नहीं रहता अर्थात् गुण का भी कोई व्यर्थ गुण नहीं है। महत् अर्थात् बड़े का बड़ा और अणु अर्थात् छोटे का छोटा भी व्यर्थ नहीं है। इसी प्रकार, एकत्व का कोई व्यर्थ एकत्व या पृथक्त्व का कोई व्यर्थ पृथक्त्व नहीं है।

निःसंख्यत्वात् कर्मगुणानां सर्वैकत्वं न विद्यते ॥४॥

सुमार्थ—कर्मगुणानाम्—कर्म और गुणों के निःसंख्यत्वात् = संख्या रहित होने से सर्वैकत्वम् = सब में एकत्व न = नहीं विद्यते = होता।

व्याख्या—कर्म और गुण भिन्नकर भी संख्या-रहित होने से एकत्व के अन्तर्गत नहीं आते। संख्या गुण नहीं है क्योंकि गुण द्वय में रहता है और कर्म भी नहीं है क्योंकि कर्म में गणना नहीं है। यदि ऐसा कहें कि गुण और कर्म में संख्या का आभास इस प्रकार भिन्नता है कि एक कर्म यह है दूसरा कर्म वह है, ऐसा कहने में आता है तथा एक कार्य तुमने किया है, दूसरा मैं कर चुका—ऐसा कहने से कर्म आदि गुणों में और कर्मों में भी संख्या का आभास भिन्नता है। परन्तु, इसका उत्तर मूलकार स्वयं देते हैं—

आप्तं तत् ॥५॥

सुमार्थ—तत् = वह आप्तम् = भ्रम है।

व्याख्या—गुण और कर्म में एकत्व संख्या का ज्ञान भ्रम के कारण ही है। जबका जो संख्या बर्त और गुण के आश्रित है, वह कर्म और गुण नहीं हो सकती। वैसे गुण द्वयो में रहकर भी गुण द्वय नहीं हो सकता अतः असत्य पदार्थ ही है, वैसे ही संख्या को भी असत्य पदार्थ समझना चाहिये। इस पर यह ध्या हो सकती है कि द्वयो में भी एकत्व का आभास आप्त है ही क्यों न माना जाय ? इस संका का समाधान आने के सूत्र में हुआ है—

एकत्वाभावाद्भवितस्तु न विद्यते ॥६॥

सूत्रार्थ—एकत्व-अभावात्=एकत्व का अभाव होने से, तु=तो, भवित=समान धर्म, न=नहीं, विद्यते=होता ।

व्याख्या—यदि द्रव्यो मे एकत्व का अभाव हो तो उसका अस्तित्व ही नहीं रह सकता और जब किसी वस्तु का अस्तित्व नहीं, भक्ति से होना भी नहीं मान सकते । जो वस्तु अपने स्वरूप से अलग न हो उसे भक्ति कहते हैं । जब, एकत्व का अभाव बना तो भक्ति का भी अभाव हो गया । जब कोई वस्तु देखी हो तभी उसका भ्रम भी हो सकता है । जैसे सर्प देखा जाने से ही रस्सी मे सर्प का भ्रम होता है । उसका कारण यह है कि सर्प की सत्ता है, वह विषधर होने से भयानक है, इस प्रकार उसके स्वरूप का ज्ञान ही रस्सी मे सर्प के भ्रम का कारण होगा । सर्प की सत्ता हीन होती तो रस्सी मे सर्प का भ्रम भी नहीं हो सकता था । इसी प्रकार, द्रव्य में एकत्व रहने पर ही गुण, कर्म मे एकत्व का भ्रम हो सकता है ।

कार्य कारणयोरेकत्वंक पृथक्त्वाभावादेकत्वंक पृथक्त्वं न विद्यते ॥७॥

सूत्रार्थ—कार्य कारणयो =कार्य और कारण मे, एकत्व-एकपृथक्त्व-अभावात्=एकत्व और एक पृथक्त्व का अभाव होने से, एकत्व-एक पृथक्त्वम्=एकत्व और पृथक्त्व, न=नहीं, विद्यते =होते ।

व्याख्या—यदि शका करे कि कार्य और कारण एक ही है, उनमे एकत्व या पृथक्त्व नहीं होता, क्योंकि, कोई भी वस्तु स्वयं अलग नहीं होती । यदि वस्त्र के धागे को अलग-अलग कर दें तो धागे ही दिखाई देंगे उनसे भिन्न कोई वस्त्र दिखाई नहीं देगा । इसी प्रकार दो ठीकरे अर्थात् कपाल मिलाकर घटा बनाते हैं, उन दोनो ठीकरो को

अलग-अलग कर दें तो पड़ा दिखाई नहीं देगा इससे यह मानना चाहिये कि वस्तु के पृथक्त्व अर्थात् अलग होने से भिन्न कोई वस्तु नहीं इसलिये कार्य और कारण का एक होना ही सिद्ध होता है। परन्तु यह संका निर्मूलक है, ऐसा सूत्रकार स्वयं सिद्ध करते हैं। उनका कथन है कि कार्य कारण का एकत्व नहीं हो सकता। क्योंकि कार्य का अस्य होना और कारण का अलग होना पाया जाता है। यदि कार्य और कारण को एक ही मानसे तो कपास को ही कपड़ा मान लेना होगा। यद्यपि कपास से कपड़ा बनाया जाता है परन्तु कपास कपड़ा नहीं हो सकती। यदि कपास ही कपड़ा होता तो उसे धुनकर रई बनाने रई से सूत काटने और सूत से कपड़ा बुनने का प्रयत्न ही क्यों करना पड़ता ? इससे सिद्ध होता है कि कार्य और कारण में भेद है। उपादान कारण से कार्य बनता है परन्तु उपादान कारण स्वयं कार्य हो न्याय ऐसा नहीं देखा जाता। मिट्टी के एक कण को बड़ा नहीं कह सकते बल्कि बहुत-से कणों के मिलने पर ही बड़ा संयोगात्मक है। उपादान पदार्थों में मिलने की और काम के कर्ता में पदार्थों को मिलाने की शक्ति होने से उस संयोगात्मक काम की सिद्धि होती है। कार्य बनने से पहिले कारण और उससे क्रिया होने की शक्ति तो विद्यमान थी परन्तु, कारण ही कार्य का ऐसा नहीं कह सकते।

एतद्वनित्ययौव्याख्यातम् ॥८॥

सूत्रार्थ—एतत्—इसी प्रकार अनित्ययो = एकत्व और पृथक्त्व का अनित्य होना व्याख्यातम् = कहा गया है।

व्याख्या—वीरो एकत्व और पृथक्त्व कार्य और कारण में नहीं होता वीरो ही एकत्व और पृथक्त्व को अनित्य भी माना गया है। इसका तात्पर्य यह है एकत्व और पृथक्त्व को कारण के पुनः के अनुसार समझना चाहिये अर्थात् कार्य से कारण के पुनः के अनुसार ही संख्या और पृथक्त्व की सिद्धि होती है। वीरो अनित्य तेज का पुनः रूप और स्पर्श

कारण की विशेषता से ही कार्य में रहता है और नित्य द्रव्य में एकत्व और पृथक्त्व अनित्य नहीं हो सकता । साथ ही एकत्व में द्वित्व अथवा अनेकत्व नहीं है । क्योंकि, एक ही दो नहीं हो सकते—एक और एक मिलकर ही दो होंगे अथवा अनेक एक का संयोग ही बहुत्व होगा । इससे समझना होगा कि अनेक का मिलना अनित्य है और उनका अलग-अलग हो जाना भी अनित्य है । जो मिलता है, वह अलग-अलग होगा ही । इस प्रकार संयोग है तो विभाग होना भी निश्चित है और यह संयोग-विभाग ही अनित्यत्व है । एक और एक का संयोग दो है तथा तीन 'एक' का मिलना ही तीन है । जो दो से अधिक है वह बहुत माना जायगा । इसमें शका करे कि दस कहने बहुत्व नहीं होता, बल्कि दस की संख्या ही मानना चाहिये, तो यह बात ठीक नहीं मान सकते । क्योंकि, बहुत्व के होने पर संख्या का प्रश्न गौण हो जाता है । वहाँ अनेक वृक्ष हैं, वहाँ बहुत से मनुष्य हैं, इस टोकरी में फल रखे हैं, ऐसा कहने से संख्या का आभाव नहीं होता, बल्कि उनके बहुत होने का अनुमान ही होता है । परन्तु, यह बहुत्व एक-एक के संयोग से उत्पन्न होता और उनके अलग-अलग होने पर नष्ट हो जाता है, इसमें भी यही सिद्ध होता है कि एकत्व और पृथक्त्व नित्य नहीं, नाशवान् हैं ।

अन्यतरकर्मज उभयकर्मजः संयोगजश्च संयोगः ॥६॥

सूत्रार्थ—अन्यतरकर्मज = दो में से किसी एक के कर्म से उत्पन्न, अथवा, उभयकर्मज = दोनों के कर्म से उत्पन्न, च = और, संयोगज = संयोग से उत्पन्न, संयोग = यह संयोग ही कहा जायगा ।

व्याख्या—दो वस्तुओं के मिलने को संयोग कहते हैं । सूत्रकार ने संयोग के तीन भेद किये हैं—(१) दो पदार्थों में से एक में क्रिया है, दूसरा पदार्थ क्रियाहीन है, परन्तु, क्रिया वाले पदार्थ के संयोग से क्रिया रहित पदार्थ में भी क्रिया उत्पन्न हो जाय इसे संयोग कहेंगे, (२) दो

पदार्थों में क्रिया हो और दोनों के मिलने पर क्रियाशील हो बाँध यह भी संयोग है और (३) दो पदार्थों के मिलने पर दोनों की क्रिया अधिक शक्तियुक्त हो वह संयोगव संयोग है। इसे दूसरे प्रकार समझिये—जो पहिले प्राप्त न हुआ हो उसका मिल जाना संयोग है, यह संयोग कर्म के द्वारा हो सकता है। जैसे एक पक्षी वृक्ष पर जा बैठा पहिले वह पक्षी उस वृक्ष पर नहीं बैठा था अब बैठने से संयोग उत्पन्न हुआ। इस प्रकार कर्म द्वारा किसी वस्तु का मिलना प्रथम प्रकार का संयोग हुआ इसमें पक्षी क्रिया वाला और वृक्ष क्रिया-हीन है। एक वाक्पाद में दो तारे टिम टिमा रहे हैं इन दोनों में टिमटिमाना या चमकना ही क्रिया है और एक वाक्पाद में होने के कारण उनका संयोग भी है, इस प्रकार दूसरे प्रकार का संयोग सिद्ध हुआ। कहीं दो पदार्थों के मिलने से क्रिया की शक्ति बढ़ जाती है पानी से बिछ त उत्पन्न होकर चाँद-आँद मशीनों को बसाती है। इसमें पानी और बिछ त का संयोग ही शक्ति उत्पन्न करता है जबकि अनेक पदार्थों के संयोग से संयोग उत्पन्न होता है, जैसे सी बालों के संयोग से बरत बुन पमा और बरत से वाक्पाद का संयोग होता है।

एतेन विभागो व्याख्यात ॥१०॥

सूत्रार्थ—एतेन—इस प्रकार से विभाग—विभाग के सम्बन्ध में भी व्याख्यात—कहा गया समझना चाहिए।

व्याख्या—जैसे संयोग तीन प्रकार का कहा गया है वैसे ही विभाग भी तीन प्रकार का ही होता है। जिस तरह संयोग है वही तरह उसका विभाग है। पक्षी के वृक्ष से उड़ जाने पर एक प्रकार का विभाग हुआ। तारे के छिड़ जाने पर दूसरे प्रकार का और बरत के फट जाने पर तीसरे प्रकार का जबकि उस के वृक्ष जाने पर बिछूत क न बचने से भी विभाग हो गया। परन्तु, संयोग और विभाग दोनों ही कर्म से उत्पन्न होने हैं। पक्षी ने वृक्ष से उड़ने का कर्म दिया इसी प्रकार बरत

समझना चाहिये । वस्तुओं के अभाव से संयोग का अभाव हो जाता है और वह वस्तु का अभाव एक संयोग के नष्ट होने से सिद्ध नहीं होता । जैसे वस्त्र है, उसमें से कुछ धागे टूट जायें तो वस्त्र का आकार लोप नहीं होगा उसे फटा हुआ कह सकते हैं ।

संयोग विभागयोः संयोगविभागाभावोऽणुत्व महत्त्वाभ्यां व्याख्यातः ॥११॥

सूत्रार्थ—संयोगविभागयो = संयोग और विभाग के, संयोगविभागाभाव = संयोग और विभाग का अभाव, अणुत्वमहत्त्वाभ्याम् = अणुपन और बड़ापन में, व्याख्यात = कहा गया है ।

व्याख्या—पहिले बता चुके हैं कि अणुत्व में अणुत्व नहीं होता और महत्त्व में महत्त्व नहीं होता अर्थात् छोटापन का छोटापन और बड़ापन का बड़ापन नहीं होता । इसी प्रकार, संयोग में संयोग और विभाग में विभाग नहीं होता ।

कर्मभिः कर्माणि गुणैश्च गुणा अणुत्वमहत्त्वाभ्यामिति ॥१२॥

सूत्रार्थ—इति = इसी प्रकार, कर्मभिः कर्माणि = कर्मों में कर्म, च = और, गुणैः गुणा = गुणों में गुण, अणुत्वमहत्त्वाभ्याम् = अणुत्व और महत्त्व में कहा गया समझना चाहिये ।

व्याख्या—जैसे अणुत्व में अणुत्व और महत्त्व में महत्त्व नहीं रहता तथा संयोग में संयोग और विभाग में विभाग न होना कहा है, वैसे ही कर्म में कर्म नहीं रहता अर्थात् किसी क्रियाशील वस्तु में ही कर्म रहता है । जैसे मनुष्य कार्य करने वाला या हरकत करने वाला है, तो वह ही कर्म कर सकता है । इसका तात्पर्य यह है कि कर्म किसी निर्जीव वस्तु में नहीं रहता, चेतन वस्तु ही कर्म करने में समर्थ है ।

**युतसिद्धयभावात् कार्यकारणयो संयोगविभागी
न विद्यते ॥१३॥**

सुभाष—युतसिद्धि-अभावात्—युतसिद्धि का अभाव होने से कार्यकारणयो—कार्य और कारण में संयोगविभागी—संयोग और विभाग न—नहीं विद्यते—होता ।

व्याख्या—युत सिद्धि उस वस्तु को कहते हैं जिसमें सम्बन्ध के बिना अधिक वस्तु की उपस्थिति हो जबका वह वस्तु भी युत-सिद्धि है जो पृथक्-पृथक् दो भागों में रहती हो । जबयव और जबयवी में परस्पर सम्बन्ध होने के कारण इनमें युतसिद्धि नहीं होती । इसका तात्पर्य है कि मनुष्य जिस स्थान में है वहीं उसके शरीर के जबयव होने वह शरीर से अधिक स्थान नहीं ढेरते इसलिये कार्य और कारण में संयोग और विभाग होता नहीं बनता । क्योंकि एक ही आत्म्य में सम्बन्ध का होना और विभाग का होना दोनों नहीं हो सकते । शरीर में जबयव कारण है और उनमें शरीररूपी कार्य भिन्ना हुआ प्रतीत नहीं होता ।

गुणत्वात् ॥१४॥

सुभाष—गुणत्वात्—गुण होने से भी ऐसा ही मानना चाहिए ।

व्याख्या—संयोग और विभाग इन्हीं और गुण में नहीं मान सकते । क्योंकि संयोग को गुण मानें तो राज्य के आविष्ट गुण के साथ उसका सम्बन्ध हो जाना चाहिये जो कि नहीं होता तथा राज्य गुण का जबयव यदि इन्हीं से भी सम्बन्ध नहीं हो सकता क्योंकि एक इन्हीं दूसरे इन्हीं से भिन्न भवता और अलग भी हो सकता है परन्तु राज्य का अर्थ से साथ सम्बन्ध होना भी मिथ नहीं होता ।

गुणोऽपि विभाज्यते ॥१५॥

सुभाष—गुण गुण अपि—भी विभाज्यते—बद्ध होता है ।

व्याख्या—रूप, रस आदि जो गुण है, उनके साथ शब्द का संयोग सम्बन्ध नहीं होता । तात्पर्य यह है कि रूप, रस आदि के कहने से रूप, रस आदि गुणों का ग्रहण तो होता है परन्तु, उस कहने से गुणों का संयोग सम्बन्ध नहीं बनता अर्थात् शब्द से कहा जाता है कि यह सुन्दर भवन है, यह पक्वान मीठा है, इस प्रकार कह कर ही शब्द समाप्त हो जाया है, वह भवन अथवा पक्वान के साथ रहता नहीं है, इसलिये, उसका संयोग सम्बन्ध होना नहीं माना जाता ।

निष्क्रियत्वात् ॥१६॥

सूत्रार्थ—निष्क्रियत्वात्=शब्दों के निष्क्रिय होने से भी ऐसी ही मान्यता होती है ।

व्याख्या—शब्द में क्रिया नहीं है और संयोग कभी क्रिया के बिना उत्पन्न नहीं हो सकता । शब्द का अर्थ क्रिया करके शब्द की ओर जाता हुआ भी दिखाई नहीं देता । इससे सिद्ध होता है कि शब्द का अर्थ के साथ संयोग सम्बन्ध नहीं है ।

असति नास्तीति च प्रयोगात् ॥१७॥

सूत्रार्थ—इति=इसी प्रकार, असति=सत्-रहित पदार्थ में, च=भी, प्रयोगात्=प्रयोग होने से, न=नहीं, अस्ति=है ।

व्याख्या—असत् पदार्थों का तात्पर्य दिखाई न देने वाले पदार्थों से है । भूतकाल के तथा भविष्य में होने वाले पदार्थ दिखाई नहीं देते । परन्तु, शब्द द्वारा ऐसे पदार्थों के होने की बात कही जा सकती है । इसी प्रकार जो पदार्थ नहीं हैं, उनकी कल्पना भी शब्द द्वारा की जाती है, इन प्रकार असत् पदार्थों का भी शब्द के द्वारा ज्ञान होने से शब्द को संयोगात्मक नहीं मान सकते ।

शब्दार्थाभाव सम्बन्धौ ॥१८॥

सूत्रार्थ—शब्दार्थ=शब्द और अर्थ में, सम्बन्धौ=सम्बन्ध का, अभाव=अभाव है ।

व्याख्या—शब्द और अर्थ में भी पारस्परिक सम्बन्ध नहीं है। क्योंकि शब्द जिस बात को कहता है वह बात उससे भिन्न ही रहती है। शब्द बात कह कर समाप्त हो जाता है इसलिये भी शब्द और अर्थ में संयोग-सम्बन्ध का होना सिद्ध नहीं होता।

संयोगिमोक्षपञ्चात् समवायिनो विशेषाच्च ॥१६॥

सुमार्थ—संयोगिनः—संयोगी मनुष्य का दण्डात्—दण्ड से च—और समवायिनः—समवाय सम्बन्ध नामे का विशेषात्—विशेषता से ग्रहण होना सिद्ध होता है।

व्याख्या—जिस मनुष्य के साथ दण्ड है उसे दण्डी पुण्य कहते हैं। उस दण्डी दण्ड के ज्ञान में दण्ड और पुण्य का संयोग-सम्बन्ध होता है। इसी प्रकार मनुष्य जिस अवयवों के मिलने से बना है उन सब अवयवों के मिले होने पर ही उसे मनुष्य कहा जायगा इसके विपरीत कोई अवयवों को मनुष्य नहीं कह सकते। क्योंकि सब अवयवों के मिलने की विशेषता से ही उसकी मनुष्य ज्ञा होती है। जैसे मिट्टी के बहुत से कण मिलने पर ही बड़े की छद्म बनने लगे बड़ा न बनने पर मिट्टी के कणों को बड़ा नहीं कह सकते तो यह बड़ा उन कणों का समवाय सम्बन्ध सिद्ध करता है परन्तु, बड़े के साथ दण्ड सम्बन्धित नहीं रहता इसलिये दण्ड का उसके साथ समवाय सम्बन्ध नहीं माना जा सकता। इसी से सिद्ध होता है कि शब्द और अर्थ में भी समवाय सम्बन्ध का होना नहीं माना जा सकता।

सामयिकः शब्दावयव प्रत्यय ॥२०॥

सुमार्थ—शब्दात्—शब्द से अर्थप्रत्यय—अर्थ का प्रत्यय सामयिक—संकेत के नियम से है।

व्याख्या—शब्द और अर्थ का सम्बन्ध सांकेतिक नियम से होता है अर्थात् इन शब्द का ऐसा अर्थ मानना चाहिये जवना इस शब्द का यह

अर्थ बनता है यह शब्द के पर्याय अर्थात् एक शब्द के दूसरे नाम पर आधारित है। जैसे जल को पानी भी कहते हैं, जल का अर्थ पानी ही होगा दूध नहीं होगा। इससे सिद्ध हुआ कि शब्द का अर्थ वस्तुओं के लिये निश्चित है। मनुष्य जिसके लिये कहा है, उसी के लिये प्रयुक्त होगा हाथी, घोड़े, ऊँट, बैल आदि के लिये मनुष्य नहीं कह सकते, इसी प्रकार जिस प्राणी की हाथी सज्ञा है, उसी प्राणी को हाथी कहेंगे, उसे घोड़ा नहीं कहेंगे। इससे यही मानना चाहिये प्रत्येक शब्द के लिये निश्चित सकेत है और सकेत के निश्चित होने से ही शब्द को साकेतिक कहा गया है। लौकिक और वैदिक शब्दों के सम्बन्ध में भी ऐसा ही समझना चाहिये। जो शब्द लौकिक हैं, उनमें सासारिक बातें होंगी और जो वैदिक हैं, उनमें आध्यात्मिक विषय होंगे। कौन-सा शब्द लौकिक है, कौन-सा वैदिक है इसकी पहिचान, उन शब्दों के लिये जो अर्थ निश्चित है उससे ही होती है। विभिन्न भाषाओं में एक वस्तु के विभिन्न नाम होते हैं, जैसे कपड़ा, वस्त्र, क्लौथ एक ही वस्तु के नाम हैं। इनमें शब्द की विभिन्नता दिखाई देने पर भी एक अर्थ का अनुभव करते हैं, इस प्रकार शब्द का साकेतिक सम्बन्ध ही मानना चाहिये, उससे सयोग सम्बन्ध या समवाय सम्बन्ध नहीं माना जा सकता।

एक दिक्काभ्यामेककालाभ्यां सन्निकृष्टविप्रकृष्टाभ्यां

परमपरञ्च ॥२१॥

सूत्रार्थ—एकदिक्काभ्याम्=एक दिशा में रहने वाले, एक-कालाभ्याम्=एक काल में ही उत्पन्न हुआ मे, सन्निकृष्ट-विप्रकृष्टाभ्याम्=पास या दूर से, परम्=पर, च=और, अपरम्=अपर होता है।

व्याख्या—पर और अपर की उत्पत्ति दो प्रकार से कही गई है—एक दिशा से सम्बन्धित और दूसरी काल से सम्बन्धित। यद्यपि काल

एक है दिशा ही एक है परन्तु बीच की दूरी कम-अधिक होने से परत्व या अपरत्व कहा जाता है । समय के पास या दूर होने से भी परत्व या अपरत्व होता है । जैसे चार बजे बाद सवाचार, साढ़ेचार, पाँच इत्यादि बजेंगे परन्तु चार के बाद सवाचार अधिक निकट है और पाँच दूर है तो सवाचार बजे में अपरत्व और पाँच बजे में परत्व का बोध होता । दिशा का भी इसी प्रकार परत्व अपरत्व समझना चाहिये । जैसे उत्तर दिशा में चले तो दिल्ली से मेरठ भी उत्तर में है और देहरादून भी परन्तु मेरठ पास है इसलिए उसमें अपरत्व और देहरादून दूर है उनमें परत्व की प्रतीति होती ।

कारण परत्वात्कारणापरत्वाच्च ॥२२॥

सुगार्ह—कारणपरत्वात्=कारण से परत्व न=और
कारण-अपरत्वात्=कारण से अपरत्व होता है ।

व्याख्या—कारण के निकट होने या दूर होने से भी परत्व अपरत्व उत्पन्न होता है । परन्तु कारण में परत्व अपरत्व का होना काल के संयोग से है । इस प्रकार परत्व और अपरत्व का कारण काल में होता भिन्न होता है ।

परत्वापरत्यग्री परत्वापरत्वाभावोऽणुत्वं महत्त्वान्म्या

कर्मभिः कर्माणि गुणैर्गुणाः ॥२४॥

सूत्रार्थ—कर्मभिः = कर्मों से, कर्माणि = कर्म और, गुणैः = गुणों से, गुणा = गुण हैं ।

व्याख्या—जैसे, कर्म में क्रिया नहीं होती अर्थात् कर्ता के द्वारा ही कर्म हो सकता है, कर्म स्वयं कोई क्रिया नहीं करता और गुणों में गुण गुण नहीं होता, इसी प्रकार परत्व में परत्व और अपरत्व में अपरत्व नहीं होता ।

इहेदमिति यतः कार्य कारणयोः सः समवायः ॥२५॥

सूत्रार्थ—यतः = जिससे, कार्यकारणयोः = कार्य और कारण में, इति = ऐसा प्रतीत होता हो कि, इहेदम् = इसमें यह है, सः = वह, समवायः = समवाय कारण समझना चाहिये ।

व्याख्या—कार्य और कारण में 'यह है' ऐसा अनुमान होना समवाय कारण है । जैसे मिट्टी घड़े का कारण है और घड़ा मिट्टी का कार्य है । इन दोनों का सम्बन्ध समवाय कहा जायगा । घागो में वस्त्र है, मनुष्य में मनुष्यत्व है, आत्मा में ज्ञान है, अनाज में पकवान है इत्यादि ज्ञान का उत्पन्न होना समवाय सम्बन्ध से ही सिद्ध होता है ।

द्रव्यत्व गुणत्व प्रतिषेधोभावेन व्याख्यातः ॥२६॥

सूत्रार्थ—द्रव्यत्व गुणत्व प्रतिषेधः = द्रव्यत्व और गुणत्व का निषेध, भावेन = भाव के साथ, व्याख्यातः = कहा जा चुका है ।

व्याख्या—यह पहिले कह चुके हैं कि गुण, कर्म से सत्ता भिन्न वस्तु है । उसे केवल ज्ञान के द्वारा ही जाना जाता है । इसी प्रकार समवाय भी द्रव्य और गुण आदि से भिन्न है ।

तत्त्वस्मादेन ॥२७॥

सुमार्थ—तत्त्वम्=एकत्व और नित्यत्व भावेन=होने से कहा गया समझना चाहिए ।

व्याख्या—जैसे सत्ता एक और नित्य है, वैसे ही समवाय भी एक और नित्य है, क्योंकि एक ही समवाय एक समय में ही सब स्वार्थों पर पड़ता है । इससे सिद्ध होता है कि समवाय एक ही है और सब स्वार्थों पर रहने वाला होने से बिना एवं नित्य है । यह किसी भी लक्षण से एक से अधिक प्रमाणित नहीं होता । यह देश-काल के भेद से उपलब्ध होने पर भी एक होने से नित्य ही है ।

॥ तृतीयाध्यायः—द्वितीयोऽधिकः समाप्तः ॥

अष्टमोऽध्यायः—प्रथमाह्निकम्

द्रव्येषु ज्ञानम् व्याख्यातम् ॥१॥

सूत्रार्थ—द्रव्येषु=द्रव्य के प्रति, ज्ञानम्=ज्ञान का, व्याख्यातम्=वर्णन किया जा चुका है ।

व्याख्या—द्रव्य विषयक ज्ञान के सम्बन्ध में पहिले कहा जा चुका है । परन्तु कुछ प्रत्यक्ष न होने वाले द्रव्य भी हैं, उनका वर्णन आगे किया जा रहा है । उनमें मन पर्याय रूप में बुद्धि, उपलब्धि और ज्ञान माना गया है । बुद्धि के दो भेद हैं स्वाभाविक और नैमित्तिक । स्वाभाविक बुद्धि ही आत्मा का घर्म होने से वह नित्य भी है, परन्तु नैमित्तिक बुद्धि मन की वृत्ति कही गई है, इसलिये वह अनित्य समझनी चाहिये ।

तत्रात्मा मनश्चाप्रत्यक्षे ॥२॥

सूत्रार्थ—तत्र=उन द्रव्यों में, आत्मा=आत्मा, च=और, मन=मन, अप्रत्यक्षे=प्रत्यक्ष नहीं है ।

व्याख्या—आत्मा, मन, वायु आकाश, काल, दिशा आदि अप्रत्यक्ष हैं, पचभूतो में पृथिवी, जल, अग्नि यह तीन प्रत्यक्ष द्रव्य हैं, इनमें मन की वृत्ति रूप बुद्धि तीन प्रकार की मानी जाती है—सत्विद्या, विद्या और अविद्या । सत्विद्या उस ज्ञान को कहते हैं जो तीनों काल अर्थात् भूत, भविष्यत, वर्तमान में एक सा रहे । इसका तात्पर्य यह है कि जिस ज्ञान से भूत, भविष्यत, वर्तमान में रहने वाले पदार्थों की जानकारी हो, वह सत्विद्या है । इस ज्ञान के द्वारा जीवात्मा, परमात्मा और परमाणुओं के

अस्तित्व की प्रतीति होती है ऐसा ज्ञान अपरिवर्तित भी है । पदार्थ के वास्तविक रूप का ज्ञान जिसके द्वारा हो वह विद्या है । यह विद्या चार प्रकार की कही गयी है—प्रत्यक्ष चिह्न स्मृति और कार्य । इन्द्रिय और उसके विषयों के सम्बन्ध से जो ज्ञान हो—वह प्रत्यक्ष विद्या है । अनुमान के द्वारा जबवा लक्षण से किसी वस्तु का होना अनुमान कर लिया जाय वह हिम-विद्या है । देखने-सुनने से जो बात समय पर याद हो जाती हो वह स्मृति है तथा जिस ज्ञान की प्राप्ति मत्त-उपदेश मर्णात् उत्पत्तियों के उपदेश से हो वह कार्य विद्या है । अब अविद्या के कथन कहते हैं—किसी वस्तु के यथार्थ रूप को भ्रम से दूसरा रूप समझना अविद्या है । इसके चार भेद कहे गये हैं—संशय विरह स्वप्न और अभिवाच । वस्तु के यथार्थ रूप में संशय हो कि यह वस्तु वस्तु है या नहीं—इसे संशय कहते हैं । एक वस्तु में वृत्ति वस्तु का आरोप बिच्छ ज्ञान है जैसे रस्ती को सर्व समझने का भ्रम । स्वप्न में जिन हस्तों का ज्ञान हो वह भी यथार्थ न होने से भ्रम ही है और आत्मा को अनारम और अनारम को आत्मा समझना जबवा 'आत्मा है' ऐसा न मानना यह अविश्वास रूप अविद्या ही है । इस धृम में जिन वस्तुओं के प्रत्यक्ष ज्ञान न होने की बात कही है, उन वस्तुओं का ज्ञान अनुमान बादि से होने के कारण अप्रामाणिक नहीं है । प्रत्यक्ष ज्ञान के भी दो भेद माने गये हैं जिनमें साधारण मनुष्यों के प्रत्यक्ष ज्ञान में भी भ्रम हो सकता है अपरि साधारण व्यक्ति को रस्ती का सर्व विचारों से संख्या है परन्तु मोक्षियों को जो ज्ञान होता है वह यथार्थ होता है उनके कथन या अनुमान में भ्रम नहीं हो सकता ।

ज्ञाननिर्वेक्षे ज्ञानमिष्यस्तिविद्यिष्यतः ॥३॥

सुमार्थ—ज्ञाननिर्वेक्षे—ज्ञान का निर्वेक्ष होना ज्ञानमिष्य स्तिविधि—ज्ञान के उपायों की रीति से उक्त = कहा गया समझना चाहिये ।

व्याख्या—जिस कारण से ज्ञान उत्पन्न होता है, वह उसी प्रकार प्राप्त होना समझना चाहिये । तात्पर्य यह है कि जिस विषय का ज्ञान हो और वह ज्ञान जिस प्रकार और धर्म वाला हो, उसका वर्णन उसकी उत्पत्ति के कारण सहित किया जाता है । जैसे हाथ की रेखा वाला ज्ञान हस्त सामुद्रिक या हस्त-रेखा कहा जाता है । नेत्र से ग्रहण होने वाला ज्ञान चाक्षुष है । इसी प्रकार अन्य भेदों को समझना चाहिये ।

गुणकर्मसु सन्निकृष्टेषु ज्ञाननिष्पत्तेर्द्रव्यंकारणम् ॥४॥

सूत्रार्थ—सन्निकृष्टेषु=इन्द्रिय को निकटता में, गुणकर्मसु=गुणों और कर्मों के, ज्ञाननिष्पत्ति=ज्ञान की उपलब्धि होने पर, द्रव्यम्=द्रव्य को, कारणम्=ज्ञान का कारण समझना उचित है ।

व्याख्या—रूपादि गुण का ज्ञान अर्थात् यह रूप है, यह रस है, इसका प्रत्यक्ष ज्ञान और उत्क्षेपणादि अर्थात् यह उछलता है, यह गिरता है ऐसे ज्ञान का कारण द्रव्य है । द्रव्य के बिना गुण कर्म का ज्ञान नहीं हो सकता । आशय यह है कि द्रव्य होगा तभी उसका रूप दिखाई देगा और द्रव्य में ही कर्म हो सकता है अर्थात् गेंद है तभी वह फेंकी जा सकती है, गेंद न होगी तो क्या फेंकोगे ? और गेद है तो वह नेत्र से दिखाई देने से प्रत्यक्ष ज्ञान का विषय है और उम ज्ञान का कारण भी गेद है । यदि गेंद नहीं होगी तो 'गेद है' ऐसा ज्ञान हो ही नहीं सकता । इससे सिद्ध हुआ कि द्रव्य से ही गुण, कर्म का ज्ञान हो सकता है, द्रव्य के बिना उमका ज्ञान होना संभव नहीं है ।

सामान्यविशेषेषु सामान्यविशेषाऽभावात्ततएव ज्ञानम् ॥५॥

सूत्रार्थ—सामान्यविशेषेषु=सामान्य और विशेषों में, सामान्यविशेष-अभावात्=अन्य सामान्य और विशेष का अभाव

होने से तद्=उससे एव=ऐसा ही ज्ञानम्=ज्ञान उत्पन्न होता है ।

ध्याख्या—सामान्य सत्ता और द्रव्यों के गुण कर्म रूप आदि की प्रत्यक्षता का कारण यह स्वयं ही है उसकी सत्ता का बोध किसी अन्य के द्वारा नहीं होता । गुण का अर्थ है कि सामान्य और विशेष में सामान्यता और विशेषता न होने से ही ज्ञान प्रकट होता है । जो द्रव्य अपने द्रव्यपने से सामान्य गुण वाळा है वही अपने गुण विशेष के अस्तित्व में विशेषता वाळा भी है, इसलिये इसमें अस्तित्व की ही विशेषता है । इसमें सामान्य और विशेष अपेक्षा से होने के कारण ही ज्ञान की उत्पत्ति इस प्रकार कही गई है । इस प्रकार द्रव्य के सामान्य गुण होने से उसमें सामान्य न होना और गुण की विशेषता के अतिरिक्त अन्य विशेषता न होना अपेक्षा से ज्ञान का होना सिद्ध करता है ।

सामान्य विशेषापेक्षम् द्रव्यगुणकर्मसु ॥६॥

सूत्रार्थ—द्रव्यगुणकर्मसु—द्रव्य गुण और कर्म के विषय में सामान्य विशेष-अपेक्षम्—सामान्य और विशेष की अपेक्षा से ज्ञान का उत्पन्न होना समझना चाहिये ।

ध्याख्या—सामान्य और विशेष की अपेक्षा से द्रव्यों में गुण और कर्म होने का ज्ञान होता है । अथवा द्रव्य गुण कर्म में भी द्रव्यत्व पुनरत्व और कर्मत्व ॥ उससे विशेष ज्ञान भी उत्पत्ति के साथ इन्द्रिय और वस्तु का सम्बन्ध आवश्यक है अर्थात् यह पदार्थ है उसे देख कर ही उसमें क्रिया की या संशेयी और क्रिया से ही उसका रूप आदि होना । उसमें सामान्य और विशेष की आवश्यकता है क्योंकि यह द्रव्य है, यह गुण है यह कर्म है ऐसा ज्ञान जन-जनकी उत्पत्ति की आवश्यकता से ही सम्बन्धित है ।

द्रव्ये द्रव्यगुणकर्मपेक्षम् ॥७॥

सूत्रार्थ—द्रव्ये=द्रव्य मे, द्रव्य गुणकर्म-अपेक्षम्=द्रव्य, गुण, कर्म की अपेक्षा वाला ज्ञान उत्पन्न होता है ।

व्याख्या—द्रव्य के विषय मे द्रव्य, गुण, कर्म की अपेक्षा वाला ज्ञान होता है । जैसे कोई कहे कि बुर्जी वाला मन्दिर बन रहा है । इसमे मन्दिर द्रव्य और बुर्जी उसकी विशेषता प्रदर्शित करने वाला गुण है तथा बन रहा कर्म है । इस प्रकार विशेष को जानने से ही विशिष्ट का ज्ञान होता है । मन्दिर बहुत से हैं, परन्तु, कौन-सा मन्दिर बन रहा है, इसका ज्ञान बुर्जी से हो सकता है । अथवा 'वह मकान लाल रंग का है' इसमे लाल रङ्ग ही उस मकान की विशेषता को प्रकट करता है । लाल रङ्ग न कहने से उसकी विशेषता का प्रश्न नहीं उठता और मकान तो बहुत-से है, किस मकान के प्रति कहा गया, यह बिना विशेषता के नहीं जाना जा सकता ।

गुणकर्मसु गुणकर्मभावात् गुणकर्मपेक्षं न विद्यते ॥८॥

सूत्रार्थ—गुण कर्मसु=गुणो और कर्मों मे, गुणकर्म-अभावात्=अन्य गुण, कर्म का अभाव होने से, गुणकर्म-अपेक्षम्=गुणो और कर्मों की अपेक्षा वाला ज्ञान, न=नहीं, विद्यते=विद्यमान रहता ।

व्याख्या—गुण कर्म में गुण कर्म नहीं रहता, इसलिये उनके जानने मे भी गुण-कर्म नहीं रह सकता । क्योंकि, गुण मे कोई अन्य विशेष गुण नहीं रहता और कर्म मे भी कोई क्रिया नहीं होती यह बात इस प्रकार प्रत्यक्ष है कि कर्म स्वयं कोई वस्तु नहीं है, कर्त्ता जब क्रिया करता है तभी कर्म होता है । जैसे कुम्भकार बर्तन बनाने का कार्य करेगा, तभी बर्तन बनने की क्रिया होगी, जब वह कार्य न करेगा तो बर्तन बनेगा ही नहीं ।

समवायिन इवत्याद्यवस्यमुद्येदश्च इवेतेबुद्धिः ते

एते काय कारण भूते ॥६॥

सुमार्थ—समवायिन—समवायि द्रव्य के सर्वस्यात्—सफेद
आदि गुण होने से च—और, सर्वस्यमुद्येद—सफेदपने के ज्ञान से
इवेते—सपेद पदार्थ में बुद्धि—ज्ञान उत्पन्न होता है ते—वे दोनों
एते—यह कार्यकारणभूते—कायभूत एवं कारणभूत ज्ञान हैं ।

व्याख्या—बाँधी घंटा सीप यह चीजों सफेद रंग के हैं इनका
सफेद होना तो कारण ज्ञान है और यह सफेद वस्तु है वहाँ बाँधी रूप
द्रव्य का सफेद होना विद्येयता है और यह शिद्येयता समवाय सम्बन्ध से
है । इतन्मि बाँधी के ज्ञान में उसकी आधस्वयता है, परन्तु गुण कर्म में
गुण कर्म का समवाय सम्बन्ध नहीं रहता इसलिये इसमें उसकी ज्ञान
स्वकता नहीं रहती ।

ब्रह्मेष्टवन्तितरेतकारणा ॥१०॥

सुमार्थ—ब्रह्मेष्टु—अनेक ब्रह्मों में अनितरेतकारणा—
परस्पर कारण नहीं माने जाते ।

व्याख्या—अनेक ब्रह्म होने से उनके ज्ञान में भा अनेकता होती ।
परन्तु, ब्रह्मों के ज्ञान में एक दूसरे ब्रह्म परस्पर ज्ञान के कारण नहीं हो
सकते । जैसे बाँधी का ज्ञान सीप के ज्ञान का कारण नहीं हो सकता
अर्थात् बाँधी है तो वह नहीं कह सकते कि यह सीप है ।

कारणाऽप्योगपद्यात्कारणक्रमाच्च घटपटादि-बुद्धीनां

क्रमो न हेतुफलमावात् ॥११॥

सुमार्थ—कारणाऽप्योगपद्यात्—ज्ञान के कारणों का एक
साथ उत्पन्न होने से च—और कारणक्रमात्—कारणों के क्रम
से घटपटादिबुद्धीनाम्—घड़ा और कपड़े आदि के ज्ञानों में

क्रम = क्रम पूर्वक है, हेतुफलभावात् = कारण का फल होने से, न = नहीं है ।

व्याख्या—किसी को पहिले कपडे का ज्ञान हो, फिर घडे का ज्ञान हो तो यह दोनो ज्ञान एक दूसरे के कार्य अथवा कारण नहीं हो सकते । बल्कि इस ज्ञान के कारण ही एक पहिले प्रत्यक्ष हुआ दूसरा बाद मे प्रत्यक्ष हुआ । एक साथ दोनों वस्तुओ का ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता, क्योकि ज्ञान की उत्पत्ति मन के बिना नहीं हो सकती और मन एक विषय के ज्ञान को ही एक समय मे प्राप्त कर सकता है अर्थात् 'यह घडा है' और 'यह कपडा है' ऐसा ज्ञान एक साथ नहीं हो सकता । क्रमपूर्वक अर्थात् कोई आगे होगा, कोई पीछे होगा । इससे यही सिद्ध होता है कि दो या अधिक वस्तुओ के ज्ञान अलग-अलग समय मे ही होंगे, एक साथ नहीं हो सकते ।

॥ अष्टमोऽध्याय — प्रथमाह्निकम् समाप्तः ॥

अष्टमोऽध्यायः—द्वितीयाह्निकम्

अयमेष त्वया कृतम् भोजयैनमिति बुद्ध्यापेक्षम् ॥१॥

सुत्रार्थ—अयम् = यह है, एष = वह है, त्वयाकृतम् = यह तूने किया है, एनभोजय = इसको भोजन कराओ, इति = इस प्रकार का ज्ञान, बुद्धि-अपेक्षम् = बुद्धि की अपेक्षा से होता है ।

व्याख्या—इन्द्रिय का सम्बन्ध जिस वस्तु के साथ होता है, उस वस्तु के प्रति 'यह है' ऐसा ज्ञान होता है । तथा जिस वस्तु को इन्द्रिय ग्रहण नहीं करती है, उसके लिये 'वह है' ऐसा कहा जाता है । यह कार्य तेरे द्वारा हुआ, इसको भोजन कराओ, यह वीर पुरुष है इत्यादि ज्ञान

की उत्पत्ति बुद्धि के द्वारा होती है अर्थात् बुद्धि जिस कार्य को जिस रूप में आवश्यक समझती है उसका वीसा ही ज्ञान प्राप्त करती है। विषय के सम्बन्ध से ज्ञान होता है और वीसा विषय होता है उसका वीसा ही वर्जन चर्यों के द्वारा होता है। जो वस्तु सामने वर्तमान है उसही का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है और ऐसा ज्ञान बुद्धि की सहायता से होता है—यही इस सूत्र का तात्पर्य है।

दृष्टेषु भावावदृष्टेष्वभावात् ॥२॥

सूत्रार्थ—दृष्टेषु=दिखाई पड़ने वाले विषयों में भावात्=होने से और अवदृष्टेषु=न दिखाई पड़ने वाले विषयों में अभावात्=न होने से होना न होना माना जाता है।

व्याख्या—दिखाई न पड़ने वाले विषयों का ज्ञान पहिले देखी गई वस्तु के आधार पर होता है और जब वे दिखाई नहीं देती तब यह कहा जाता है कि अनुक्त वस्तु नहीं है। जैसे यक़ा या उसके टुकड़े जाने पर यही कहना होगा कि अब यक़ा नहीं है। इस प्रकार बड़े का अभाव माना जायगा। जो वस्तु प्रत्यक्ष दिखाई देती है उसका अस्तित्व सामने होने से माना जाता है। अथवा जो वस्तु है परन्तु जाँचों से दिखाई नहीं देती उसका भी प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं मान सकते। जैसे कोई राज भवन बहुत सुन्दर है उसकी सुन्दरता देखने के लिये ही हमने उसे देखा या और घर जाने पर उस राजमहल का आकार प्रकार तो मन में बसा रहा परन्तु, राजमहल सामने नहीं है तो हमारे लिये उसका अभाव ही होना। तात्पर्य यह है कि जो वस्तु सामने है उसका होना और जो सामने नहीं है उसका न होना मानना चाहिये। परन्तु, परोक्ष वस्तु का ज्ञान भी प्रत्यक्ष वस्तु पर आधारित है इसलिये उस वस्तु का अत्यन्त अभाव नहीं कह सकते। क्योंकि प्रत्यक्ष विषय का ही ज्ञान होता है पुनः अपरिचित लिये हुये विषयों का ज्ञान प्रत्यक्ष रूप से नहीं होना चण्डे अनुमान से जाना जाता है।

अर्थ इति द्रव्यगुण कर्मसु ॥३॥

सूत्रार्थ—द्रव्यगुण कर्मसु=द्रव्य, गुण, कर्म मे, इति=इस प्रकार, अर्थ =अर्थ किया जाता है ।

व्याख्या—अर्थ शब्द का व्यवहार द्रव्यों के गुणों और कर्मों में होता है । अर्थात् जहाँ कहीं अर्थ करने की आवश्यकता हो वहाँ द्रव्य, गुण, कर्म की दृष्टि से ही अर्थ करे । अर्थ शब्द का वर्णन तीनों के प्रति किया जाने से यह समझना चाहिये कि द्रव्य, गुण, कर्म तीनों में ही अर्थ है ।

द्रव्येषु पञ्चात्मकत्वम् ॥४॥

सूत्रार्थ—द्रव्येषु=कार्य-द्रव्य में, पञ्चात्मकत्वम्=पञ्चतत्त्व का होना माना गया है ।

व्याख्या—द्रव्यों में जो कार्य-द्रव्य हैं, वे पञ्चभूतों से बने हैं । शरीर और इन्द्रिय आदि कार्य-द्रव्य कहे गये हैं । जो इन्द्रिय जिस तत्त्व से निर्मित है, वह उसी तत्त्व के नियमित विषय को ग्रहण करती है । इससे सिद्ध होता है कि एक-एक भूत के नियमित विषय वाली एक एक इन्द्रिय है । इस प्रकार शरीर पञ्च तत्वों से बना हुआ सिद्ध होता है ।

भूयस्त्वाद्गन्धवत्त्वाच्च पृथिवी गन्ध ज्ञाने प्रकृतिः ॥६॥

सूत्रार्थ—भूयस्त्वात्=अधिक होने से, च=और, गन्धवत्त्वात् =गन्ध वाली होने से, पृथिवी=पृथिवी तत्त्व, गन्धज्ञाने=गन्ध के ज्ञान से, प्रकृति =उपादान कारण इन्द्रिय में है ।

व्याख्या—जिस इन्द्रिय से गन्ध का ज्ञान होता है, वह नासिका है और उस नासिका की प्रकृति अर्थात् उपादान कारण पृथिवी मानी गई है । तात्पर्य यह है कि पृथिवी का गुण गन्ध है और नासिका पृथिवी के गुण गन्ध को ही ग्रहण करती है, इसलिये पृथिवी को उसको बनाने वाली

कहा है। पृथिवी गंध वाली है यह न हो तो वह गंधवती नहीं हो सकती थी और नासिका का कार्य के बल गंध ग्रहण करना ही है, इसलिये नासिक पृथिवी के गंध से अभिवृत्त होने के कारण पृथिवी तत्त्व से उत्पन्न समझनी चाहिये। ऊपर कह चुके हैं कि प्रत्येक इन्द्रिय को बनाये वाला एक नियमित तत्त्व है उस कथन से भी इसकी पुष्टि होती है।

तथापस्तेजोवायुश्च रसरूपस्पर्शानामेऽविशेषात् ॥६॥

तुलार्थ—तथा—इसी प्रकार, अविशेषात् = किसी प्रकार की विशेषता न होने से आप = असत्त्व तेज = अस्तित्व च = और, वायु = वायु तत्त्व रसरूप स्पर्शानामे = रस रूप और स्पर्श ज्ञान के उपादान कारण माने जाते हैं।

व्याख्या—वैसे नासिका का उपादान कारण पृथिवी का कहा गया है, वैसे ही जब अग्नि वायु को भी उपादान कारण माना गया है। जब का स्वाभाविक गुण रस है और रस को चिह्ना ग्रहण करती है इसलिये चिह्ना का उपादान कारण जब तत्त्व है। तेज का स्वाभाविक गुण रूप है और रूप को ग्रहण करने का कार्य नेत्र का है, इसलिये नेत्र का उपादान कारण अग्नि तत्त्व मानना चाहिये। इसी प्रकार वायु का स्वाभाविक गुण स्पर्श है और त्वचा द्वारा ही स्पर्श का अनुभव होता है इसलिये स्पर्श गुण वाली त्वचा का उपादान कारण वायु हुआ। अब रसका होता है कि सूत्रकार ने आकाश तत्त्व को किसी इन्द्रिय का उपादान कारण क्यों नहीं कहा तो इसका समाधान यह है कि 'च' शब्द से सूत्रकार ने जब अग्नि वायु के साथ 'और' कहा है इससे आकाश तत्त्व का भी अनुमान कर सकते हैं। यहाँ जबकाश ही उसका उपादान आकाश होना जबका आकाश का गुण रस है और रस शब्द को ग्रहण करते हैं। इसलिये कानों का उपादान कारण आकाश तत्त्व है। कान में अवकाश अवधि मध्य रूप स्थान भी है, इसलिये भी कान ही आकाश तत्त्व का कार्य रूप समझना चाहिये।

॥ अहोऽप्याय — द्वितीयाह्निक समवायः ॥

नवमोऽध्यायः—प्रथमाह्निकम्

क्रियागुणव्यपदेशाऽभावात् प्रागऽसत् ॥१॥

सूत्रार्थ—क्रियागुणव्यपदेशः=क्रिया और गुण का व्यवहार, अभावात्=न होने से, प्राक्=उत्पन्न होने से पहले इनका, असत् =अभाव था अर्थात् वे विद्यमान नहीं थे ।

व्याख्या—कार्य-द्रव्य अपनी उत्पत्ति से पहिले विद्यमान नहीं रहते । यदि कहे कि वे लुप्त हो जाते हैं, परन्तु उनकी सत्ता नष्ट नहीं होती । तो, यह बात ठीक नहीं है, क्योंकि, कार्य-द्रव्य उत्पन्न होने से पहिले विद्यमान होते तो उनकी कोई क्रिया अथवा गुण अवश्य दिखाई देता । परन्तु, क्रिया या गुण प्रत्यक्ष न होने से यही मानना ठीक है कि वे उत्पत्ति से पहिले नहीं थे । साथ ही यह भी मानना होगा कि उत्पत्ति के समय उत्पन्न करने वाला भी होना चाहिये, परन्तु, उससे पहिले उत्पन्न करने वाले का भी अभाव था । आशय यह है कि यदि वस्त्र, वर्तन आदि अपने उत्पन्न होने से पहिले भी विद्यमान होते तो उनका गुण भी प्रत्यक्ष होता । जैसे उनके उत्पन्न होने पर कहते हैं कि यह वस्त्र बड़ा सुन्दर है, यह वर्तन पीला है, यह मकान बड़ा है । परन्तु, उनके उत्पन्न होने से पहिले ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि, वे वस्तुएं थी ही नहीं, जो दिखाई देतीं । यहाँ, यह शका होगी कि दूर की वस्तु या ओट में छिपी हुई वस्तु दिखाई नहीं देती, परन्तु वे होती तो हैं ही, इसी प्रकार उत्पन्न न हुई वस्तुओं का होना मानना चाहिये । इसका समाधान यह है कि ओट में छिपी वस्तु या दूर की वस्तु का अभाव नहीं होता, वह अपने अस्तित्व में होती हैं । परन्तु, उत्पत्ति से पहिले वस्तु का अभाव

होता है और हम पुछाहे को बरतन कुनते हुये या बर्तन बनाने वाले को बर्तन बनाते हुए प्रत्यक्ष देखते हैं। इससे सिद्ध होता है कि बनने से पहिले वस्तु का अभाव था। क्योंकि द्रव्यों के अवयवों के मिलने से ही कार्य बनता है और जब द्रव्यों का संयोग नहीं होता तब कार्य नहीं बन पाता। बड़ा के फूट जाने पर उसका अस्तित्व समाप्त हो जाता है। टूटे हुये ठीकतों को बड़ा नहीं कह सकते इससे भी सिद्ध होता है कि उत्पन्न होने से पहिले कार्य—द्रव्य का अस्तित्व नहीं था।

सवसत् ॥२॥

सूत्रार्थ—सत्=कारण रूप से होना तथा असत्=कार्य रूप से न होना उत्पत्ति से पहिले ऐसा ही माना जाता है।

व्याख्या—कार्य द्रव्य अपने रूप में नहीं रहता परन्तु, कारण रूप में विद्यमान रहता है। जैसे बड़े का कारण मिट्टी है और टूट जाने पर बड़ा मिट्टी हो जाता है। इस प्रकार, बड़े के टूटने से उसका तो अभाव हो गया। परन्तु, उसके कारण [रूप मिट्टी का अभाव नहीं हुआ। इस प्रकार सिद्ध हुआ कि उत्पन्न होने से पहिले कार्य अपने रूप में तो विद्यमान नहीं रहता परन्तु, कारण रूप में विद्यमान रहता है।

असत् क्रियागुणव्यपदेशाऽभावावर्थास्तिरम् ॥३॥

सूत्रार्थ—असत् = उत्पन्न न हुए द्रव्य में क्रियागुणव्यपदेशा = क्रिया और गुण के व्यवहार का अभावात् = अभाव होने ॥ अर्थास्तिरम् = पदार्थ भेद का ज्ञान होता है।

व्याख्या—उक्त पदार्थ और असत् पदार्थ में अन्तर होता है वे एक जैसे नहीं हो सकते क्योंकि असत् कार्य में कोई क्रिया या गुण नहीं होता तथा सत् रूप में क्रिया और गुण प्रत्यक्ष देखे जाते हैं। इसलिये उत्पत्ति ॥ पहिले जिसकी उत्पत्ति नहीं और जिसका उत्पन्न होना प्रत्यक्ष देखा जाता है। उस कार्य-रूप द्रव्य को कारण-रूप द्रव्य से भिन्न ही मानना होगा।

सच्चासत् ॥४॥

सूत्रार्थ—सत्=कार्य द्रव्य प्रत्यक्ष दिखाई देता है, च=और असत्=उसको नष्ट होते हुए भी देखा जाता है ।

व्याख्या—उत्पन्न होने वाला कार्य-द्रव्य नेत्र से प्रत्यक्ष दिखाई देता है और उसको नष्ट होते हुए भी देखते हैं । इसलिये, यह भी मानना ठीक है कि कार्य-द्रव्य उत्पत्ति से पहिले अपनी सत्ता में विद्यमान नहीं था । इस अभाव के अतिरिक्त एक प्रकार का अभाव और भी है, जैसे बकरी को देख कर कहे कि 'यह बकरी है कुत्ता नहीं' तो इस प्रकार कहने में कुत्ते का अभाव हुआ । बकरी कुत्ता नहीं हो सकती, वस्तु वर्तन नहीं हो सकता और यह न होना सदा के लिये ही है अर्थात् बकरी कभी भी कुत्ते के रूप में नहीं बदल सकती, इसलिये बकरी में कुत्ते का अभाव ही कहेंगे ।

यच्चान्यदऽसदस्तदऽसत् ॥५॥

सूत्रार्थ—च=और, यत्=जो द्रव्य, अत=इन सत् और असत् दोनों प्रकार से, अन्यत्=भिन्न प्रकार का और असत्=न होने वाला है, वह, असत्=केवल असत् ही कहा जायगा ।

व्याख्या—कोई भी द्रव्य उत्पन्न होने पर सत् और उत्पन्न होने से पहिले असत् माना जाता है । तथा जिस द्रव्य का कभी भी अस्तित्व नहीं पाया जाता, वह तो असत् है ही । इसका तात्पर्य यह है कि जो वस्तु नष्ट नहीं हुई, प्रत्यक्ष दिखाई देती है, उसका अभाव नहीं कह सकते । इसी प्रकार, जो वस्तु प्रत्यक्ष दिखाई नहीं देनी या नष्ट हो गई, वह भाव-हीन अर्थात् अस्तित्व हीन कही जायगी । क्योंकि, जो वस्तु है ही नहीं, उसका सत् कहना सिद्ध हो ही नहीं सकता ।

असदिति भूतप्रत्यक्षाऽभावाद्भूतस्मृतेर्विरोधि

प्रत्यक्षवत् ॥६॥

तुमार्थ—असत्—जिसका भाव न हो इति=ऐसा ज्ञान भूत प्रत्यक्ष-अभावात्=उत्पन्न पदार्थ के अभाव से भूतस्मृते=होने वाले द्रव्य की याद बनी रहने से विरोधि प्रत्यक्षवत्=विरोधी प्रत्यक्ष के समान है।

व्याख्या—जैसे वस्तु का विरोधी सत् है वैसे ही जो द्रव्य उत्पन्न होकर नष्ट हो जाय वह सत् का विरोधी असत् कहा जायगा। क्योंकि जो पदार्थ उत्पन्न होकर नष्ट हो जाता है वेशा हुआ होने से उसकी याद भी बनी रहेगी, फिर भी वह प्रत्यक्ष द्रव्य के विपरीत होने वैसे ही है। तात्पर्य यह है कि कोई वस्तु वेशी हो तो उसके नष्ट होने पर भी याद बनी रहती है जैसे वेइली के बाँवली बाँक में बघ्टा-बर या वहाँ के रहने वाले या बाहर के व्यक्ति भी वहाँ वहाँ जाते हैं, उन सबको यह अनुभव है कि वहाँ बघ्टा-बर या और बघ्टा-बर का ऐसी याद बनी रहने से यह प्रतीत होता है कि अब बघ्टा-बर नहीं है। अब बघ्टा-बर नहीं है तो वह सत् के विपरीत अर्थात् असत् पदार्थ रहा। 'प्रत्यक्षवत्' पद का प्रयोग इसलिए हुआ है कि पहिले सत् बघ्टा-बर की वृत्ता भी अब नहीं है इसलिये उसे सत् का विरोधी असत् या असत् के विरोधी सत् अर्थात् प्रत्यक्ष के समान कहा है।

तथाऽभावे भावप्रत्यक्षात्वाच्च ॥ ७ ॥

तुमार्थ—तथा—इसी प्रकार अभावे—असत् होने में न—भी भावप्रत्यक्षात्वात्=सत् के प्रत्यक्ष होने से विपरीत लक्षण का बोध हो जाना सम्भव है।

व्याख्या—अभाव राज्य सामान्य है फिर भी विपक्ष के अनुसार

ही उसका होना न होना बनता है । मत् [प्रत्यक्ष दिखाई देने वाली वस्तु को कहते हैं और असत् में सत् के विपरीत लक्षण होंगे अर्थात् जो वस्तु दिखाई दे वह सत् है, तो जो वस्तु दिखाई न दे वह असत् ही कही जायगी । जैसे घागा प्रत्यक्ष रूप में सामने है, वह नेत्र द्वारा देखा जा रहा है और जब वह नष्ट हो जाता है, तब नेत्रों में नहीं देखा जाता, इसलिये वह पहिले तो प्रत्यक्ष था और बाद में, नष्ट होने पर अप्रत्यक्ष हो गया । इससे सिद्ध हुआ कि सत्ता के विद्यमान रहने पर सत् और सत्ता के न रहने पर अर्थात् घागे के नष्ट हो जाने पर सत् का विपरीत लक्षण हो गया, इसलिये उसका असत् होना माना गया है ।

एतेनाऽघटोऽगौरऽधर्मश्च व्याख्यातः ॥ ८ ॥

सूत्रार्थ—एतेन=इससे, अघट = घड़े का न होना, अगौ = गौ का न होना, च=और, अधर्म = धर्म का न होना, व्याख्यात = कहा गया समझना चाहिये ।

व्याख्या—घड़े के गुण घड़े में ही होंगे गौ में नहीं हो सकते । इसी प्रकार गौ के गुण भी घड़े में नहीं मिलेंगे । जो घड़ा है, वह घड़ा रहेगा, गौ है वह गौ रहेगी । इस प्रकार एक के धर्म दूसरे में न होने से 'अधर्म' पद का प्रयोग इस सूत्र में हुआ है । गौ का अभाव घड़े में और घड़े का अभाव गौ में यह सामान्य रीति से ही जान लिया जाता है, इसकी पहिचान के लिये किसी प्रकार के विशेष ज्ञान की आवश्यकता नहीं होता । प्रत्येक वस्तु नियत धर्म वाली है और अन्य के गुण उसमें आ नहीं सकते । इसलिये, उसके नियत लक्षण से ही यह जान लिया जाता है कि 'यह गौ है' अथवा 'यह घड़ा है' इसलिये प्रत्येक वस्तु को उसके नियत लक्षण से समझ लेना चाहिये ।

अभूतं नास्तीत्यनर्थान्तरम् ॥ ९ ॥

सूत्रार्थ—अभूतम्=जो उत्पन्न नहीं हुआ और, न-अस्ति=

असन्निति भूतप्रत्यक्षाऽभावाद्भूतस्मृतेर्विरोधि

प्रत्यक्षवत् ॥६॥

सूत्रार्थ—असत्—जिसका भाव न हो इति=ऐसा ज्ञान भूत प्रत्यक्ष-अभावात्=उत्पन्न पदार्थ के अभाव से भूतस्मृते = होने वाले द्रव्य की याद बनी रहने से विरोधि प्रत्यक्षवत्= विरोधी प्रत्यक्ष के समान है ।

व्याख्या—वीक्षे वस्तु का विरोधी सत् है वैसे ही जो द्रव्य उत्पन्न होकर नष्ट हो जाय वह सत् का विरोधी असत् कहा जायगा । क्योंकि जो पदार्थ उत्पन्न होकर नष्ट हो जाता है वेशा हुआ होने से उसकी याद भी बनी रहेगी फिर भी वह प्रत्यक्ष द्रव्य के विपरीत होने जैसा ही है । तात्पर्य यह है कि कोई वस्तु देखी हो तो उसके नष्ट होने पर भी याद बनी रहती है वैसे देखी के बचिनी बीच में बघटा-बर वा वहाँ के रहने वाले या बाहर के व्यक्ति भी जो वहाँ जाते हैं उन सबको यह अनुभव है कि वहाँ बघटा-बर वा और बघटा-बर वा ऐसी याद बनी रहने से वह प्रतीत होता है कि अब बघटा-बर नहीं है । अब बघटा-बर नहीं है तो वह सत् के विपरीत अर्थात् असत् पदार्थ रहा । 'प्रत्यक्षवत्' पद का प्रयोग इसलिये हुआ है कि पहिले उस बघटा-बर की सत्ता की अब नहीं है इसलिये उसे सत् का विरोधी असत् या असत् के विरोधी सत् अर्थात् प्रत्यक्ष के समान कहा है ।

तथाऽभावे भावप्रत्यक्षत्वाच्च ॥ ७ ॥

सूत्रार्थ—तथा—इसी प्रकार, अभावे—असत् होने में अ= भी भावप्रत्यक्षत्वात्=सत् के प्रत्यक्ष होने से विपरीत स्रक्षण का बोध हो जाना सम्भव है ।

व्याख्या—अभाव अथ तात्पर्य है, फिर भी विषय के अनुसार

ही उसका होना न होना बनता है । सत् [प्रत्यक्ष दिखाई देने वाली वस्तु को कहते हैं और असत् में सत् के विपरीत लक्षण होंगे अर्थात् जो वस्तु दिखाई दे वह सत् है, तो जो वस्तु दिखाई न दे वह असत् ही कही जायगी । जैसे घागा प्रत्यक्ष रूप में सामने है, वह नेत्र द्वारा देखा जा रहा है और जब वह नष्ट हो जाता है, तब नेत्रों से नहीं देखा जाता, इसलिये वह पहिले तो प्रत्यक्ष था और बाद में, नष्ट होने पर अप्रत्यक्ष हो गया । इससे सिद्ध हुआ कि सत्ता के विद्यमान रहने पर सत् और सत्ता के न रहने पर अर्थात् घागे के नष्ट हो जाने पर सत् का विपरीत लक्षण हो गया, इसलिये उसका अमत् होना माना गया है ।

एतेनाऽघटोऽगौऽधर्मश्च व्याख्यातः ॥ ८ ॥

सूत्रार्थ—एतेन=इससे, अघट = घड़े का न होना, अगौ.= गौ का न होना, च=और, अधर्म = धर्म का न होना, व्याख्यात = कहा गया समझना चाहिये ।

व्याख्या—घड़े के गुण घड़े में ही होंगे गौ में नहीं हो सकते । इसी प्रकार गौ के गुण भी घड़े में नहीं मिलेंगे । जो घड़ा है, वह घड़ा रहेगा, गौ है वह गौ रहेगी । इस प्रकार एक के धर्म दूसरे में न होने से 'अधर्म' पद का प्रयोग इस सूत्र में हुआ है । गौ का अभाव घड़े में और घड़े का अभाव गौ में यह सामान्य रीति से ही जान लिया जाता है, इसकी पहिचान के लिये किसी प्रकार के विशेष ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती । प्रत्येक वस्तु नियत धर्म वाली है और अन्य के गुण उसमें आ नहीं सकते । इसलिये, उसके नियत लक्षण से ही यह जान लिया जाता है कि 'यह गौ है' अथवा 'यह घड़ा है' इसलिये प्रत्येक वस्तु को उसके नियत लक्षण से समझ लेना चाहिये ।

अभूतं नास्त्यनर्थान्तरम् ॥ ९ ॥

सूत्रार्थ—अभूतम्=जो उत्पन्न नहीं हुआ और, न-अस्ति=

जा नहीं है इति—यह दोनों ही अनयन्त्रित्य—परस्पर में विरोधी नहीं, यत्कि एव ऐसे ही हैं ।

व्याख्या—अमुक्त पदार्थ अर्थात् जो पदार्थ उत्पन्न नहीं हुआ या भ्रष्ट नहीं है अथवा उत्पन्न होकर नष्ट हो गया और जिसमें अस्तित्व अब नहीं है यह ज्ञान अभाव का ही बोध कराने वाला है इसे अत्यन्तभाव कहते हैं । 'अनयन्त्रित्य' कह कर अमुक्त और भ्रष्ट के विभक्ति होने वाले भाव को समाप्त कर दिया गया है । इसके सूत्र का अर्थ देनेवा कि जो वस्तु कभी न हुई हो और जिसके कभी होने की आशा भी न हो, उस वस्तु का अत्यन्त अभाव मानना चाहिये । साथ ही जो वस्तु उत्पन्न नहीं हुई और जो वस्तु है नहीं उन दोनों का अन्विष्टाव एक ॥ है । जो उत्पन्न नहीं हुई वह होनी ही क्यों है अथवा जो नहीं है—यह या तो उत्पन्न ही नहीं हुई और यदि उत्पन्न भी हुई तो नष्ट ही गई, इस प्रकार उत्पन्न न होना अथवा नष्ट हो जाना यह दोनों बयाँ उक्त वस्तु के अत्यन्त अभाव का ही ज्ञान कराती हैं । इसी से इनको एक दूसरे के विपरीत सम्बन्ध वाली न कह कर, समाप्त होना ही माना गया है ।

नास्ति अतोनेह इति, ततो घटस्य नेह संसर्ग

प्रतिषेध ॥ १० ॥

सूत्रार्थ—नेह—यह में घट—बड़ा न अस्ति—नहीं है, इति—ऐसा कहने में सत—होते हुए घटस्य—यह का नेह संसर्ग—यह के सम्बन्ध से प्रतिषेध—न होना समझना चाहिये ।

व्याख्या—यह में बड़ा नहीं रहा तो यह का और यह का सम्बन्ध भी समाप्त हो गया । यह में बड़ा का ऐसा नष्ट हो उक्त यह का अस्तित्व या तब उसका सम्बन्ध भी यह से था अब नहीं है तो उसका अत्यन्त अभाव ही कहा जायगा । सम्बन्ध तो अभी बनेगा जब वस्तु यह में रहेगी और वह तब से बिकाई देगी । जो वस्तु नेह से प्रत्यक्ष नहीं नहीं छिपी हुई थी नहीं तो उसका न होना ही मानना पड़ेगा ।

आत्मन्यात्ममनसोः संयोगविशेषादात्म प्रत्यक्षम् ॥११॥

सूत्रार्थ—आत्मनि = जीवात्मा में, आत्ममनसो = जीवात्मा और मन के, संयोग विशेषान् = संयोग की विशेषता से, आत्म प्रत्यक्षम् = आत्म स्वरूप का ज्ञान होता है ।

व्याख्या—जीवात्मा में आत्मा और मन के विशेष योग से आत्मा का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है । इसका तात्पर्य यह है कि एकाग्र मन से आत्म-ज्ञान की प्राप्ति का अभ्यास करने वाले योगी आत्म साक्षात्कार करने में समर्थ होते हैं । जब तक मन एकाग्र नहीं होगा, तब तक आत्म-साक्षात्कार के अभ्यास में भी सफलता न मिल सकेगी । इसीलिये आत्म साक्षात्कार के लिये मन की एकाग्रता आवश्यक है । और मन का एकाग्र होना विषयों के त्याग करने पर ही सम्भव है । विषयो में मन फँसा है तो अभ्यास करते रहने पर भी उसका एकाग्र कर सकना कठिन है, क्योंकि मन चंचल होता है और वह बारम्बार विषयो की ओर दौड़ता है । इसीलिये, सूत्रकार मन को आत्म-चिन्तन में तल्लीन करने का भाव व्यक्त करते हुए, मन का आत्मा से संयोग होने पर ही आत्म साक्षात्कार होने का उपदेश करते हैं । इससे सिद्ध होता है कि आत्मा के साथ मन तल्लीन हो तो आत्म-साक्षात्कार हो सकता है । वैसे, मन यह जानता है कि मेरा सम्बन्ध आत्मा से है, परन्तु, अविद्या के कारण आत्मा की ओर न जाकर, विषयों की ओर जाता है । इसलिये, सर्व प्रथम अविद्या को नष्ट करने की चेष्टा करे, जिससे विवक की उत्पत्ति होकर मन में एकाग्रता आ सके और उसका आत्मा से योग हो सके । इस सूत्र में 'संयोग-विशेषात्' पद इसीलिये वहा है कि मन सामान्य तौर से तो विषयो में ही फँसा रहता है और जब वह विषयो को त्याग देता है, तब वह विशेष रूप से आत्मा के साथ युक्त हो जाता है, जिससे आत्म-साक्षात्कार की विशेष उपलब्धि होती है ।

तथा द्रव्यान्तरेषु प्रत्यक्षम् ॥ १२ ॥

सुबार्थ—तथा—इसी प्रकार, द्रव्यान्तरेषु=अन्य द्रव्यों में भी प्रत्यक्षम्=साक्षान् ज्ञान होता है।

व्याख्या—योग की सहायता से अन्य सूक्ष्म द्रव्यों का भी ज्ञान हो जाता है। क्योंकि सूक्ष्म द्रव्य-परमाणु आदि नेत्र से दिसाई नहीं देते परन्तु, योग की शक्ति इतनी प्रबल है कि उसके द्वारा उनका ठीक अनुमान हो जाता है। तात्पर्य यह है कि मन को एकाग्र करके भिन्न विषय के जन्मेष्टन में डबाया जाय वह विषय ज्ञान-मध्य हो जाता है। साधारण रूप से भी यह देखा जाता है कि जो कार्य मनीषीय पूर्वक किया जाय उसके पूर्व होने में सफलता मिल जाती है और जो कार्य बिना मन के किया जाता है, वह कभी सफल नहीं होता। इससे सिद्ध होता है कि भौतिक कार्यों में और आध्यात्मिक कार्यों में मन का योग ही सभी सफलता मिल सकती है अन्यथा नहीं मिल सकती।

असमाहितान्त-करणा उपसंहृत समाधयस्तेषाञ्च ॥ १३ ॥

सुबार्थ—असमाहितान्त-करणा=जो स्थिर अस्त करण चाहे नहीं है, च=और उपसंहृत समाधय=जो समाधि से विरत हो गये हैं तेषाम्=ये योग भ्रष्ट पुरुष बंधन में पड़े रहते हैं।

व्याख्या—जिन भावियों का मन एकाग्र नहीं रह पाता और मन के हकाय न रहने से समाधि भी बार-बार भंग हो जाती है, तब अपने को समाधि के बोध्य न मान कर वे समाधि का त्याग ही कर बैठते हैं ऐसे पुरुषों को योग-भ्रष्ट माना गया है। वे योग-भ्रष्ट पुरुष जन्म-मरण के सासारिक चक्र में पड़े हुए अपने प्रारब्ध कर्म का बोध मोपदे रहते हैं। जबका जो पुरुष समाधि के प्रभाव से अपने आत्मा आदि को धुँड कर चुके हैं और उन्होंने समाधि को छोड़ दिया है तो उनके मन की स्थिरता नहीं रह पाती इसलिये उन्हें आत्म-ज्ञान ही होता नहीं इस

दशा में उन्हें प्रारब्ध कर्म अर्थात् पूर्व जन्म के कर्मों को भोगना पड़ता है और उनका जन्म-मरण नहीं सकता। क्योंकि, प्रारब्ध कर्मों का क्षय आत्म-ज्ञान होने पर ही हो सकता है और तभी जीवात्मा का फल-भोग नष्ट होने पर मोक्ष की प्राप्ति होती है। इसीलिये मन के स्थिर रहने को ही मोक्ष-प्राप्ति का साधन मानना चाहिये।

तत्समावायात् कर्मगुणेषु ॥ १४ ॥

सूत्रार्थ—तत्समावायात्=जिन द्रव्यों का साक्षात् होता है, उनके समवाय सम्बन्ध से, कर्मगुणेषु=उन-उन द्रव्यों के कर्मों और गुणों का ज्ञान प्रत्यक्ष रूप से हो सकता है।

व्याख्या—योगी को प्रत्येक सूक्ष्म द्रव्य के गुण, कर्म का प्रत्यक्ष ज्ञान होने लगता है, क्योंकि, उसका उन द्रव्यों से समवाय सम्बन्ध हो जाता है। तात्पर्य यह है कि किसी भी विषय में मन का संयोग होने से, वह विषय प्रत्यक्ष हो जाता है (मन के संयोग के बिना, ज्ञान की उपलब्धि सम्भव नहीं, जिस द्रव्य के गुण, कर्म का ज्ञान करना आवश्यक हो, वह मन के समवाय सम्बन्ध अर्थात् मेल से ही होता है। सूक्ष्म द्रव्यों का ज्ञान योगियों को होना इसीलिये माना है कि उनका मन एकाग्र रहता है और वे जिस विषय का ज्ञान करना अभीष्ट समझते हैं, उस विषय के चिन्तन में अपने मन को तल्लीन कर देते हैं। यही ज्ञान-प्राप्ति में सफलता का एक कारण है, जो योगियों को ही सुलभ हो सकता है।

आत्मसमवायादात्म गुणेषु ॥ १५ ॥

सूत्रार्थ—आत्मसमवायात्=आत्मा के साथ समवाय सम्बन्ध होने से, आत्मगुणेषु=आत्मा के चेतन स्वरूप होने वाले गुण का प्रत्यक्ष ज्ञान अर्थात् साक्षात्कार होता है।

व्याख्या—जिस प्रकार मन के संयोग से सूक्ष्म द्रव्यों के गुण, कर्म का ज्ञान होना सुलभ है, वैसे ही, मन का आत्मा के साथ संयोग होने

पर आत्मा के गुणों का ज्ञान हो जाता है। आत्मा का गुण है, उसका चेतन होना। मग जब आत्म-चिंतन में लक्ष्मीन होता है तभी आत्मा के चेतन स्वरूप का साक्षात्कार कर पाता है। यह, आत्म-स्वरूप का साक्षात्कार होना ही मोक्ष-प्राप्ति का अन्तिम साधन है। इसी को परम-सिद्धि माना गया है। जिन्होंने आत्मा से साक्षात्कार कर लिया के ही मोक्ष प्राप्ति के अधिकारी हैं। उनका मुक्त अवस्था में रहना कहा गया है। उनके प्रारब्ध कर्म नष्ट होने से छद्म-भोग का भी क्षय हो जाता है, इस लिये उन्हें पुनः संसार में नहीं जाना होता। इसीलिये योगीजन आत्म ज्ञान की प्राप्ति का प्रयत्न करते हैं। मोक्ष की कामना वाले पुरुषों के लिये यही एक मार्ग है। इससे आत्मा के साथ वन का समवाय सम्बन्ध अवधि संशोध होने से आत्मा के स्वरूप का यथार्थ ज्ञान अवका प्रत्यक्ष होना सिद्ध होता है।

। नवमोऽध्यायः—प्रवक्तव्यकम् समाप्तम् ॥

नवमोऽध्यायः—द्वितीयाह्निकम्

अत्येवं कार्यं कारण संयोगि विरोधि समवायि

चेति सङ्गिकम् ॥ १ ॥

सूत्रार्थ—अस्य—इसका इदम्—यह कार्यम्=कार्य कारणम्=कारण संयोगि=संयोगी विरोधि=विरोधी है च=और, समवायि=सदा साथ रहने वाला है इति—ऐसा ज्ञान सङ्गिकम्=संलग्न से होता है।

व्याख्या—कार्य को देखकर कारण का ज्ञान होता है और कारण से कार्य को जाना जाता है। संयोग से संयोगी का और विरोध से विरोधी

का अनुमान करते हैं । इसी प्रकार समवाय को देखकर समवायिका ज्ञान होता है । “अर्थान् इस कार्य का यह कारण है—उस कारण का यह कार्य है—यह इसका सयोगी है और यह इसका विरोधी है तथा यह समवायी है” इस प्रकार का ज्ञान लक्षण देखकर होता है । इस प्रकार के ज्ञान को अनुमान कहा गया है । अनुमान के लिये व्याप्ति को कारण मानते हैं । जैसे—घुँआ देखकर ऐसा अनुमान होता है कि यहाँ अग्नि होगी । क्योंकि, घुँआ है तो अग्नि अवश्य होगी । अग्नि के बिना घुँआ हो ही नहीं सकता । जब तक किसी वस्तु का अन्य वस्तु के साथ सम्बन्ध न हो, तब तक व्याप्ति नहीं बनती । कार्य-कारण सम्बन्ध में व्याप्ति का होना सिद्ध होता है । घुँए का कारण अग्नि है, इस व्याप्ति सम्बन्ध से ही घुँए को देखकर अग्नि का अनुमान किया जाता है । पुत्र को देखकर भी पिता के होने का अनुमान होता है, क्योंकि पुत्र की उत्पत्ति पिता से ही होगी । स योग से भी सम्बन्ध का ज्ञान होता है, जैसे शरीर और त्वचा का स योग । शरीर है तो उसके साथ ही त्वचा भी होगी । गर्म जल को देखकर यह अनुमान करना कि जल अग्नि पर गर्म हुआ होगा, इसलिये, यहाँ अग्नि भी होगी । विरोधी का ज्ञान इस प्रकार होता है कि सर्प को झाड़ी की तरफ फुंकारते देखकर यह अनुमान हो कि यहाँ नेवला ही होगा, क्योंकि सर्प का विरोधी नेवला है । परन्तु, इस प्रकार का ज्ञान तभी हो सकता है, जब लक्षण का पूरा ज्ञान हो । अधूरे ज्ञान में भ्रम हो सकता है और भ्रम होने पर अनुमान प्रमाण की सिद्धि नहीं हो सकती और व्याप्ति सम्बन्ध के ठीक न होने पर भी अनुमान नहीं बनता । जैसे अग्नि को देखकर यह अनुमान कर लिया जाय कि यहाँ घुँआ अवश्य होगा तो यह अनुमान मिथ्या सिद्ध होगा, क्योंकि, अग्नि, बिना घुँआ वाला भी होता है । इसलिये घुँए को देखकर अग्नि का अनुमान तो कर सकते हैं, परन्तु अग्नि को देखकर घुँए के होने का अनुमान नहीं कर सकते । इससे सिद्ध हुआ कि लक्षण का सही ज्ञान ही अनुमान का ठीक ज्ञान करा सकता है ।

अस्यैव कार्य कारण सम्बन्धश्चाऽवयवाहमवति ॥२॥

सुमार्थ—अस्य—इसका इवम्—यह कथन है च=और
कार्य कारण-सम्बन्ध—कार्य-कारण के सम्बन्ध यासा ज्ञान अवयव
वात्—अवयव रूप होने से भवति=होता है ।

व्याख्या—इस वस्तु का वह कथन है यह बात कार्य और कारण
के सम्बन्ध से जानी जाती है । बु ए का कारण [अग्नि] इस बात का
ज्ञान होने से बु ए को देखकर यह अनुमान हो जाता है कि यह अग्नि से
उत्पन्न हुआ है । चाब ही बु ए को देखकर पहिचान लेता कि यह बुँबा
ही है, उसके स्वरूप का ज्ञान होने पर निर्भर है । यदि बुँबे का रूप नहीं
मायूम तो किस प्रकार पहिचाना जायगा कि यह बुँबा है या कुछ बाकि
कोई अन्य पदार्थ है । सूत्र से अवयव से अवयवी की पहिचान करने का
निर्देश किया गया है, जैसे छोड़े का कार्य करता है वह छोड़ार है या
पकाने का कार्य करता है, वह पकाने वाला कहा जायगा । इसी प्रकार
अन्यत्र समझना चाहिये । अनुमान दो प्रकार का माना गया है—एक
स्वार्थ और दूसरा परार्थ । स्वार्थ अनुमान उसे कहते हैं जिसकी अपनै
ही व्याप्ति और बुद्ध से परीक्षा ही सके तथा परार्थ अनुमान वह है जो
अन्य की प्रेरणा वाले माय से उत्पन्न व्याप्ति का ज्ञान होने से होता हो ।
म्याय में पाँच अङ्ग अनुमान के किन्ने माने गये हैं—एक प्रतिज्ञा दूसरा
हेतु, तीसरा उदाहरण चौथा अवयवी और पाँचवा नियमन । प्रतिज्ञा—
जैसे शब्द अनित्य है इसे प्रतिज्ञा कहा गया है क्योंकि एक रूप में उसे
अनित्य कह दिया गया । अब इस प्रतिज्ञा का हेतु भी होना ही चाहिये
क्योंकि शङ्का होती है कि शब्द को अनित्य क्यों कहा? तो उसका हेतु यह
जाना कि शब्द उत्पन्न होता है । इस पर कोई कहे कि शब्द उत्पन्न होता
है इस बात को उदाहरण देकर समझानो तो कहा कि जैसे बड़ा मिट्टी
से उत्पन्न होता है और उसका दृढ कर गढ़ होना प्रत्यक्ष देखा जाता है
और उत्पन्न होना वाली जिसकी वस्तुएँ हैं वे सभी ज्ञातवान हैं । इसीप्रकार

शब्द उत्पन्न होने वाला होने से अनित्य कहा गया । हेतु को प्रतिज्ञा सिद्ध करना अवयवी कहा जायगा, जैसे जो वस्तु उत्पन्न होगी, वह अवयव वाली होगी और अवयव वाली वस्तु नित्य हो ही नहीं सकती । साथ ही जो वस्तु उत्पन्न होगी, वह नष्ट भी अवश्य होगी । इस प्रकार, अवयवों से अनुमान करने से, इसे अवयवी कहा गया । पाँचवा निगमन वह है जिसमें प्रतिज्ञा का हेतु बताकर प्रतिज्ञा को सिद्ध करने का निर्णय देते हैं, जैसे शब्द उत्पन्न होने से अनित्य है—यह अन्तिम निर्णय हो गया । इस प्रकार अवयवों से अनुमान करने को ही परार्थ अनुमान कहते हैं ।

एतेन शाब्दं व्याख्यातम् ॥३॥

सूत्रार्थ=एतेन=इस प्रकार कहने से, शाब्दम्=शब्द सबधी ज्ञान भी, व्याख्यातम्=कह दिया समझना चाहिये ।

व्याख्या—जिस प्रकार लक्षण का ज्ञान कहा गया है, उसी प्रकार शब्द का ज्ञान समझना चाहिये । अर्थात् शब्द के द्वारा जो अर्थ आदि का ज्ञान उत्पन्न होता है, वह भी अनुमान के अन्तर्गत ही मानना चाहिये । जैसे अनुमान व्याप्ति-सम्बन्ध से होता है, व्याप्ति के बिना नहीं हो सकता, वैसे ही शब्द का ज्ञान भी उसके अर्थ को जानने पर ही हो सकता है । शब्द का अर्थ जाने बिना उसका तात्पर्य ही नहीं समझा जा सकता । जैसे अनुमान के दो भेद कहे गये हैं, वैसे ही शब्द भी दो प्रकार का है । एक तो शब्द में अर्थ बताने वाली शक्ति रहने से अर्थ समझा जाता है और दूसरे लक्षण और व्यञ्जन आदि से भी अर्थ जाना जा सकता है । लक्षण से तात्पर्य यह है कि किसी विषय के वर्णन को देखकर उसमें आये हुए शब्द का विषय के अनुकूल अर्थ किया जाता है । जैसे रेलगाड़ी में चलते दृष्टे किसी स्टेशन पर गाड़ी ठहरे और कह दें कि 'कानपुर आगया' तो समझना होगा कि स्टेशन तो चलता नहीं, गाड़ी चलती है, कानपुर कहीं से नहीं आया, बल्कि गाड़ी कानपुर के स्टेशन पर आ गई । इसलिये, 'कानपुर आ गया' का अर्थ विषय के अनुकूल यही वनेगा कि 'गाड़ी कानपुर में

जायई'। इसी प्रकार, कोई व्यक्ति बुँए को देखकर कहे कि 'यहाँ जग्मि है'। यहाँ बुँआ होगा यहाँ जग्मि अवश्य होगा इस व्याप्ति-सम्बन्ध में तो यह कहना ठीक हो सकता है परन्तु शब्द का सही अर्थ 'यहाँ जग्मि है' ऐसा नहीं हो सकता बल्कि 'यहाँ बुँआ है' ऐसा होगा। परन्तु, जानकार व्यक्ति 'यहाँ जग्मि है' ऐसा कहने से यह समझ लेता कि इसने बुँए को देखकर ही इस प्रकार कहा है। अर्थात् वह ए को देखकर जग्मि है' ऐसा कहना अप्रुब भी हो सकता है क्योंकि जग्मि से निकला हुआ बुँआ तो कुछ देर तक व्याप्त रहता है परन्तु, इ जिन दूर चला जाता है। इससे सिद्ध हुआ कि शब्द का अर्थ विषय के वर्णन से भी समझा जा सकता है। तथा सम्बन्धों का सामान्य अर्थ उनके यथार्थ ज्ञान से होता है जिन्हें अर्थ का ज्ञान नहीं वे शब्द का तात्पर्य समझने में समर्थ नहीं हो सकते।

हेतुदपवेधोलिङ्गसु प्रमाण करणमित्यनर्थान्तरम् ॥४॥

सुचार्थ—हेतु = हेतु, उपदेश = उपदेश लिङ्गसु = लक्षण प्रमाणसु = प्रमाण और करणसु = करण इति = यह अर्थान्तरम् = समान अर्थ का ज्ञान कराने वाले हैं।

व्याख्या—हेतु कारण सूचक है अर्थात् 'अमुक कार्य किस हेतु से हुआ ?' ऐसा प्रश्न करने से ज्ञात हुआ कि हेतु का तात्पर्य कारण है। जिस कारण कार्य किया जाय उस कारण को हेतु कहते हैं। जिससे अर्थ का ग्रहण हो सके वह उपदेश है। जैसे किसी से कहें कि 'जन्म से मोक्ष बनेगा' अथवा 'परम को स्मरण रखना आवश्यक है'। इन वाक्यों का अर्थ मनुष्य के किये हितकारी ही है ही प्राप्त हो जितना प्रबल होने से भी उपदेश ही है। इस प्रकार जिस सत्य से मतलब सिद्ध होता है वह उपदेश है। जिस लिङ्ग अथवा आकार प्रकार से किसी वस्तु को पहिचान हो सके उसे लिङ्ग अर्थात् लक्षण कहते हैं। जैसे पाय पीन वाली होती है तो पीन अर्थात् पशुओं के भी है। पूँछ वाली होती है तो पूँछ अर्थात् पशुओं के भी होती है उसकी पूँछ के अन्त में बाक होते हैं तो पीत भी पूँछ भी

बंसी ही होती है, फिर कहा कि गाय के गले के नीचे मांस लटकता रहता है, तो मांस बैल के भी लटकता है, फिर कहा कि गाय के धन होते हैं, बैल के धन नहीं होते। इस प्रकार पूँछ के अन्त में बाल, सींग, गले में लटकता हुआ मांस कुब्र और धन होना यह गाय के लक्षण हैं। लक्षण आदि का यथार्थ ज्ञान ही प्रमाण रूप है। इस प्रकार उदाहरण सहित सिद्ध हुये करण अर्थात् कारण को अनुमान कहते हैं। इससे सिद्ध हुआ कि हेतु, उपदेश लिङ्ग, प्रमाण और कारण के द्वारा शब्द का यथार्थ ज्ञान प्राप्त होता है।

अस्येदमितिवुद्धयपेक्षितत्वात् ॥५॥

सूत्रार्थ—अस्य=इसका, इदम्=यह लक्षण है, इति=ऐसा ज्ञान, बुद्ध-अपेक्षित्वान्=बुद्धि की अपेक्षा से होता है।

व्याख्या—इस कार्य का यह कारण है अथवा इस वस्तु का यह लक्षण है, इस प्रकार की जानकारी बुद्धि से होती है। क्योंकि बुद्धि ही पदार्थ का ज्ञान कराने वाली है। जैसे, किसी बालक से कहें कि यह गाय है, यह ऊँट है, यह घर है, यह तोता है इत्यादि और वह बालक उस-उस वस्तु को देखकर समझ ले कि इसे गाय कहते हैं, इसे ऊँट कहते हैं। यह ज्ञान बालक की बुद्धि ही ग्रहण करती है। यह देखा जाता है कि कि अनेक मन्द बुद्धि वाले पुरुष जिस किसी विषय को शीघ्र नहीं समझ पाते और तीक्ष्ण बुद्धि वाले पुरुष उसी विषय को शीघ्र समझ लेते हैं। इसमें बुद्धि की अपेक्षा से ही ज्ञान का उत्पन्न होना सिद्ध होता है। यदि कहें कि 'गाय है' ऐसा सकेत होने से ही गाय का होना समझ में आ जाता है तो यह कहना ठीक नहीं है। क्योंकि गाय के आकार-प्रकार और सभी लक्षणों की बुद्धि जब ठीक प्रकार से ग्रहण कर लेती है तभी समझ में आता है कि यह गाय है, अन्यथा बहुत से बालकों को देखा है कि वे सभी पशुओं को गाय बताने लगते हैं। यह उनकी बुद्धि की कमजोरी ही है, जब तक उनकी बुद्धि ठीक प्रकार से गाय का या भैंस आदि का अन्तर

नहीं समझ लेती तब तक सभी पशुओं में गाय का भ्रम रहता है और ठीक प्रकार समझ लेने पर नहीं रहता । कभी-कभी घाय-बीन ॥ भ्रुड को दूर से देखकर यह पहचानना कठिन होता है कि घाय कौन-सी है और बीन कौन-सा है । उसका कारण यही है कि दूर होने के कारण बुद्धि घाय या बीन के विशेष चिह्न जग भावि को ग्रहण नहीं कर पाती इसलिये यही सिद्ध होता है कि बुद्धि की अपेक्षा ॥ ही विषयों का बचार्थ जान हो पाता है ।

आत्ममनसो संयोगविशेषात् संस्काराण्य स्मृतिः ॥६॥

सुबार्थ—आत्ममनसो = आत्मा और मन के संयोग-विशेषात् = संयोग की विशेषता से च = और, संस्कारात् = संस्कार से स्मृति = याद बनी रहती है ।

व्याख्या—देखी हुई वस्तु को मन आत्मा को पहुँचाता है जबकि आत्मा मन के द्वारा ही सब वस्तुओं को जानता है और मन के संयोग से और वस्तु के आकार प्रकार भावि के अनुबन्ध से वह सब वस्तु की याद रखता है । इसे यों भी कह सकते हैं कि आत्मा के साथ मन का विशेष योग होता है और संस्कार-सम्बन्ध होता है उससे स्मृति की उत्पत्ति होती है । तात्पर्य यह है कि वस्तु का सम्बन्ध मन से हुआ और मन ने मन को वह वस्तु समर्पित की तथा मन ने उसे आत्मा को समर्पित कर दिया । इस प्रकार आत्मा ने उस विषय की ग्रहण करके पुनः मन को लौटा दिया । जैसे कोई राजा किसी कागजात को देखकर उसे सुरक्षित रखने के लिये अपने मंत्री को लौटा देता है और आवश्यकता होने पर उसे फिर कभी पेश करने को कहता है, तब वह मंत्री जन कागजात को धनि बनि पर राजा के सामने पेश करता है । जैसे ही अरीर का राजा आत्मा अपने मंत्री मन को लौटाये हुए विषय की आवश्यकता होने पर चाहे जब के लेता है—इसी को याद कहते हैं । क्योंकि मन ही जन वस्तु के संस्कार को अपने में बनाये रखता है और जब आत्मा को वसकी

आवश्यकता होती है तब उसे याद दिला देता है। अब यह समझना चाहिये कि जिस वस्तु अथवा दृश्य का अनुभव ठीक नहीं हुआ है उसका सस्कार ठीक स्मृति नहीं होने देगा, क्योंकि जब वस्तु या दृश्य का यथार्थ ज्ञान ही न होगा तो उसका मही सस्कार ही कैसे जमेगा ? इससे मानना होगा कि सस्कार ही यथार्थ ज्ञान में सहायक है और स्मृति भी सस्कार के विपरीत कभी नहीं हो सकती। किसी देखी हुई वस्तु को याद करने पर आत्मा का मन के साथ जो संयोग है उसे संयोग की विशेषता समझनी चाहिये। क्योंकि, विषयो का आत्मा के लिये निवेदन करना तो मन का सामान्य कार्य है, ऐसा तो वह निरन्तर करता रहता है। परन्तु, किसी पिछले दृश्य की याद दिलाना—यह मन का विशेष कार्य मानना होगा। अनेक बार, इच्छा से उत्पन्न हुए ज्ञान द्वारा जिस सस्कार को उत्पत्ति होती है, उसके द्वारा याद आने के कारण उसे स्मृति कहते हैं। परन्तु, योगी के लिये स्मृति भी प्रत्यक्ष के समान ही है। वे अपनी योग-शक्ति से अतीत के दृश्यों को प्रत्यक्ष करने में समर्थ होते हैं। जिन पर उनकी कृपा हो जाती है, उन्हें योगाभ्यास की ओर आकर्षित करने के लिये उनके अतीत के भौतिक दृश्यों को साक्षात् दिखला कर ससार की असारता का ज्ञान करा देते हैं। हमारे मन्त्र-द्रष्टा ऋषियों ने, न देखे हुए विषयों को भी लिपि-बद्ध कर परम ज्ञान के भण्डार रूप वेदों का आविर्भाव किया। यह सब आत्मा और मन के संयोग और सस्कार की सहायता से ही हो सका। इस सब में यही सिद्ध होता है कि मन के योग से आत्मा में उत्पन्न हुआ सस्कार ही स्मृति का कारण है और मनोयोगपूर्वक उत्पन्न हुआ ज्ञान ही आर्ष ज्ञान कहा गया है।

तथा स्वप्नः ॥७॥

सूत्रार्थ—तथा = इसी प्रकार (आत्मा और मन का संयोग होने पर और सस्कार के द्वारा, स्वप्न = स्वप्न का होना समझना चाहिये।

व्याख्या—यैसे संस्कार के द्वारा तथा मन और आत्मा का विशेष संबोध होने पर स्मृति का होना कहा गया है, जैसे ही अर्थात् आत्मा का मन के साथ विशेष योग और संस्कार से स्वप्न की उत्पत्ति सम्भवी चाहिये । इन्द्रियों का बाह्य विषयों का ग्रहण करना छोड़ देने और मन का भी बाह्य विषयों को छोड़कर अन्तरस्व हो जाने पर मन और इन्द्रिय से उत्पन्न हुआ ज्ञान ही स्वप्न है । अर्थात् सोते हुये को जो स्वप्न दिखाई देते हैं, वह देखे हुए विषयों को मन और इन्द्रियों द्वारा छोड़ देने पर परस्पर मिलने और आत्मा से सम्पर्क करने का परिणाम है । विद्वानों ने स्वप्न को तीन प्रकार का माना है—(१) संस्कार विशेष से उत्पन्न (२) पुराणादि के सुनने से उत्पन्न और (३) पूर्व जन्म के कर्मफल से उत्पन्न । जब संस्कार विशेष से उत्पन्न स्वप्न का निरूपण करते हैं । जिस कार्य को देखते विचारते अनुभव करते हुए निद्रा का जाय जैसे ही हृदय विचार या अनुभव से सम्बन्धित हृदय उपस्थित हो जाते हैं । उसमें ऐसा नहीं है कि सब घातों क्लेशों की त्यों दिखाई दें बल्कि उसका क्पात्तर, केर बदल अपवा बसका उलटा भी दिखाई दे सकता है । जिस विषय का मन पर अधिक संस्कार होया वह विषय अभिवृत्ता से होया और कम संस्कार वाला विषय म्लानता से दिखाई देगा । दुन्दे प्रचार का स्वप्न पुराण यात्र कहानी किसे चरित्र आदि के सुनने अभिनय आदि देखने या अन्य प्रकार से ग्रहण करने योग्य विषय के संस्कार से मन के प्रभावित होने से दिखाई देता है । उसमें कुछ आदि का प्रत्यक्ष देखना समुद्र तट पर आता परंत पर चढ़ना देव-दर्शन करना पुत्रिणी पर भ्रमण आदि वह अपवा ऐसे ही अन्य हृदय उपस्थित हो सकते हैं । तीवरे प्रकार का स्वप्न वह है जिसमे भगवत् हृदय कोई मारने को बीड़ता है कोई छठकर केरता है कोई वाली देता है नष्ट की लपारी करता है । अल्प में जान लेता है राजा बन जाता है ऐश्वर्य-भुग् भोगता है हत्यादि हृदय वाले स्वप्न पूर्वजन्म के शुभ-अशुभ कल एत मे दिखाई देते हैं । शुभ कर्म वालों को अच्छे और अशुभ कर्म वालों को बुरे अवस्था प्रभावने स्वप्न होत है ।

अनेक बार देखा जाता है कि स्वप्न में जो बात दिखाई देती है, वह जागने पर सत्य सिद्ध हो जाती है। इसलिये अनेक विद्वान् स्वप्नों को भविष्य की सूचना देने वाले भी कहते हैं। इन भविष्य सूचक स्वप्नों में शुभ परिणाम वाले और अशुभ परिणाम वाले, इस प्रकार दो भेद होते हैं। पूर्व जन्म के कर्मों के फल रूप में उन सस्कारों का जागृत होकर मन को प्रभावित करना ही इन स्वप्नों का कारण कहा जा सकता है। इससे यही सिद्ध होता है कि स्वप्नों की उत्पत्ति में भी मन और सस्कार का आत्मा से योग ही प्रमुख है।

स्वप्नान्तिकम् ॥८॥

सुत्रार्थ—स्वप्नान्तिकम् = एक स्वप्न में दूसरे स्वप्न की उत्पत्ति भी उसी पर आधारित है।

व्याख्या—जैसे आत्मा और मन के असामान्य संयोग से स्वप्न की उत्पत्ति कही गई है, वैसे ही एक स्वप्न में दूसरे स्वप्न का उत्पन्न हो जाना भी आत्मा, मन और सस्कार से ही होता है। इसमें भेद इतना ही है कि स्वप्न तो पहिले अनुभव में आये हुये सस्कारों के प्रभाव से होता है, परन्तु स्वप्न में स्वप्न की उत्पत्ति का कारण तात्कालीन अनुभव का संस्कार है। अथवा यो कहना चाहिये कि बीते हुए अनुभूत विषयों की याद से स्वप्न उत्पन्न होता है और उन अनुभूत विषयों में दूसरे अनुभूत विषयों की छाया का समावेश होना स्वप्नान्तिक अर्थात् स्वप्न की उत्पत्ति होती है। जैसे अभी देखा कि राज-दरबार में खड़े है, वहाँ का दृश्य देखते-देखते जंगल का दृश्य देखने लगे और वह दृश्य भी बदल गया—एक सुन्दर शहर में पहुँच गये। यह एक स्वप्न में दूसरे स्वप्न का उत्पन्न होना ही है। कभी-कभी तो स्वप्न में ही ऐसा ज्ञान होता है कि हमें जो दिखाई दे रहा है, वह स्वप्न है। स्वप्न देखने वाला स्वप्न में ही यह अनुभव करे कि मैं स्वप्न देख रहा हूँ—इसे वास्तव में, स्वप्न ने ही स्वप्न मानना

होता । इसमें मन पर ज्ञान तन्मयों का अधिक प्रभाव रहता है और आत्मा मित्रा से कम प्रभावित रहता है । इन सब बातों से यही सिद्ध होता है कि स्वप्न की उत्पत्ति तो मन और संस्कार के आत्मा के साथ संयुक्त होने पर होती ही है याच ही स्वप्न की उत्पत्ति का कारण भी यही है ।

धर्माच्च ॥६॥

सुत्रार्थ—य=और, धर्मात्=धर्म से भी स्वप्न का उत्पन्न होना कहा गया समझना चाहिए ।

व्याख्या—धर्म अर्थात् धर्म से भी स्वप्न की उत्पत्ति हो सकती है । क्योंकि अपने द्वारा किये हुए कर्मों का फल भोग तो आवश्यक है ही वह किसी भी रूप में प्राप्त हो सकता है । स्वप्न भी फल-भोग का एक साधन समझा जा सकता है । क्योंकि स्वप्न में दूर हरय देखकर दुःखी और अच्छे स्वप्न देखकर सुखी होना निश्चित है । वहाँ दुःख होता है, वहाँ वही मानना होता कि आत्मा अपने अनुरूप पूर्व कर्म का फल भोग रहा है और सुख होने से यह मान्यता होती है कि पुण्य कृत्य अर्थात् धार्मिक कर्मों के फल रूप में सुख मिल रहा है । स्वप्न में भी जिस सुख-दुःख की प्राप्ति होती है, वह कर्म-फल का धार्मिक भोग ही है । यदि कहे कि स्वप्न में सुख-दुःख की प्राप्ति का कारण धर्म नहीं अनुभूति ही होती क्योंकि जो बात अनुभव में आती है उसे ही स्वप्न रूप में देखा जाता है, स्वप्न में मार पड़ने से चोट तो लगती नहीं यदि भूँसे को स्वप्न में भोजन करण से तो उसका पेट कभी नहीं भर सकता । आगने पर उसकी सुख कम नहीं होती तो कैसे मानें कि उसका कारण धर्म ही होया ? इसका समाधान करते हैं कि जिस समय स्वप्न में मार पड़ती है उस समय तो मार का अनुभव होता ही है यथानक स्वप्न से घारी उर लगता है किसी के के द्वारा ऊपर से गिराये जाने पर गिरने का अनुभव भी होता है, भोजन मिलने या चक पीने से तृप्ति का भी अनुभव होता है । वैसे वह अनुभव

यथार्थ न हो, तो भी उस समय तो प्राणी को सुख-दुःख की प्रतीति होती ही है। अब इस बात को समझाते हैं कि स्वप्न पर धर्म-अधर्म का प्रभाव किस प्रकार पड़ता है ? जो व्यक्ति धार्मिक विचार वाले, शुद्ध भावना, पवित्र आचरण और सीमित खान-पान वाले हैं, उन्हें बुरे स्वप्न दिखाई नहीं देते, वे सदा अच्छे स्वप्न ही देखते हैं। इससे विपरीत अर्थात् बुरे आचरण वाले पापी पुरुषों को अच्छे स्वप्न कभी भी दिखाई नहीं देते, वे जब भी स्वप्न देखते हैं, बुरे ही देखते हैं। यदि, अच्छे आचरण वाले व्यक्ति कभी-कदा बुरे स्वप्न देखते भी हो तो या बुरे आचरण वालों को कभी अच्छे स्वप्न दिखाई देते हो तो उसका कारण उनके पूर्व जन्म का 'सस्कार' ही हो सकता है। जो पूर्व जन्म में या इस जन्म में भी कभी भूल से या जानकर ही कोई बुरा कार्य कर बैठे हों और बाद में अच्छे आचरण वाले हो गये हो तो उन्हें कभी-कभी बुरे स्वप्न भी दिखाई दे सकते हैं। इसी प्रकार पाप-कर्म करने वालों को, पूर्व शुभ कर्मों के प्रभाव से अच्छे स्वप्नों का दिखाई देना सम्भव है। इससे सिद्ध हुआ कि स्वप्न के शुभ या अशुभ रूप से दिखाई देने में धर्म, अधर्म भी एक कारण है।

इन्द्रियदोषात् सस्कारदोषाच्चाऽविद्या ॥१०॥

सूत्रार्थ—इन्द्रियदोषात् = इन्द्रिय के दूषित होने से, च = और 'सस्कार-दोषात्' = सस्कार के दूषित होने से, अविद्या = अविद्या अर्थात् अधर्म ही समझना चाहिए।

व्याख्या—इन्द्रिय का दूषित होना अर्थात् इन्द्रिय का अपने यथार्थ विषय को ग्रहण न करना और सस्कार का दूषित होना अर्थात् कर्म को अकर्म और अकर्म को कर्म मानना अथवा दृश्य-भ्रम होना आदि कार्य अविद्या के कारण ही होते हैं। इसमें इन्द्रिय-दोष वह है जिसमें या तो इन्द्रिय वेकार होजाय अथवा जिस विषय को ग्रहण करना है, उसे उसके यथार्थ रूप में ग्रहण न करके अन्य रूप में ग्रहण करे। जैसे अवकार में रस्मी को सर्प रूप से देखना। यह दृष्टि का दोष हुआ और सस्कार का

बोप यह है जैसे कि स सिखा आदि बिप को मारक माना गया है, इसके सेवन करने से साधारण मनुष्य आदि की मृत्यु ही सकती है। परन्तु, बहुत-से व्यक्ति संक्षिप्ता और अक्षिप्त आदि का वैदिक सेवन करते हैं। यह उनका बिच्छ संस्कार ही हुआ। इस प्रकार, इन्द्रियों के दूषित होने से और बिच्छ संस्कार से, बिच्छ धर्म की उत्पत्ति मानी जाती है। जैसे संक्षिप्ता मारक है परन्तु जो उसे सेवन करने के लम्बायी हैं, उनके लिये वह जीवन प्राण है तो यह बिच्छ-धर्म हुआ। कुछ का कुछ दिखाई देना या इन्द्रियों का करने अपने कार्य से विरक्त हो जाना यह भी बिच्छ धर्म हुआ क्योंकि इन्द्रियों का विकार हो जाना जैसे निष से दिखाई न देना हाथ-पाँवों का न चकना भले से न खोज सकना बाज से सुनाई न देना यह सब रोग आदि की उत्पत्ति के कारण होता है और रोग की उत्पत्ति उचित आहार-विहार के न होने से होती है तथा उचित आहार-विहार का न रहना अविद्या अर्थात् अज्ञान के ही कारण होता है। कुछ का कुछ दिखाई देना भी अज्ञान का ही विषय है और संस्कार में बोप भी अज्ञान से ही उत्पन्न है। हमसे सिद्ध हुआ कि इन्द्रिय और संस्कार, इनके दूषित होने का कारण अविद्या ही है।

तत् बुद्धिमानम् ॥११॥

सूत्रार्थ—तत् = वह अविद्या बुद्धिमानम् = दूषित ज्ञान अर्थात् अज्ञान कही जाती है।

व्याख्या—ज्ञान के क्षयित हो जाने को ही अविद्या कहते हैं। यदि कोई कि ज्ञान तो ज्ञान ही है वह क्षयित कैसे होगा? तो इसका समाधान यह है कि जो जीव जिमी के मरन पर उनका मृतक संस्कार करने जाते हैं वे यह जानते हैं कि अज्ञ में सब की बही पति होनी है अर्थात् सब को मरना है। ऐसा जानते हुये भी मृतक सब भोजते और अन्नम कर्म द्वारा समोपायन आदि का कार्य करते रहते हैं। ऐसे कार्य को करते हुए वे मृत जाते हैं कि हुयको भी एक दिन मृत न जाय पौरुषम् ॥

फिर अघर्म के कार्यों को क्यों करें ? इसे ज्ञान का दूषित होना ही कहेंगे । संसार को असार जानते हुए भी विषय-भोगों में फँसे रहना और मोक्ष-प्राप्ति के लिये प्रयत्न न करना, यह ज्ञान का दूषित होना ही सिद्ध होता है । इसीलिये, सूत्रकार ने दूषित ज्ञान को अविद्या कहा है ।

अदुष्टं विद्या ॥१२॥

सूत्रार्थ—अदुष्टम् = जिस ज्ञान में दोष नहीं है, वह ज्ञान, विद्या = विद्या कहा जाता है ।

व्याख्या—जो ज्ञान दोष-रहित अर्थात् निर्मल है, वही विद्या है । अर्थात् यथार्थ ज्ञान हो और उसके अनुसार ही आचरण करे वही विद्या कही जाती है । विभिन्न मत-मतान्तरों और सम्प्रदायों में भी जो ज्ञान वेद-सम्मत है, वही यथार्थ ज्ञान है और वेद विरुद्ध मान्यतायें मनमानी होने के कारण कल्पित तथा त्याज्य हैं, वह अविद्या से उन्नत समझनी चाहिये । इसी प्रकार जो पदार्थ जैसा हो उसमें वैसा ही समझना निर्मल ज्ञान माना गया है । शरीर और आत्मा के भेद को यथार्थ रूप में जानना और ससार को असार मानकर मोक्ष के लिये प्रयत्न करना भी 'विद्या' अर्थात् शुद्ध ज्ञान ही समझना चाहिये ।

आर्षं सिद्धदर्शनं च धर्मैर्म्यः ॥१३॥

सूत्रार्थ—आर्षम् = ऋषियों के उपदेश, च = और, सिद्ध-दर्शनम् = वेद सम्मत पदार्थों का देखना अथवा वेद आदि शास्त्रों का देखना, धर्मैर्म्यः = धर्म से सिद्ध होता है ।

व्याख्या—मत्र द्रष्टा ऋषियों को भूत, भविष्यत्, वर्तमान तीनों काल का स्पष्ट ज्ञान होता है, इसलिये, वे जो कुछ कहते हैं, वह प्रामाणिक होता है । उनका उपदेश सुनना सभी के लिये सुलभ नहीं है । क्योंकि ऐसे ज्ञानी सन्त कहीं कहीं ही मिलते हैं । धर्माचरण वाले और मोक्ष की कामना करने वाले पुरुष ही उनके समीप जा पाते हैं और

उनको ही उन ऋषि महर्षियों के उपदेश सुनने का सीमाप्य प्राप्त होता है । इसी प्रकार वेद जाहि शास्त्रों के दर्शन उनका अध्ययन वा उनके उपदेश के अनुसार हीने वाले यज्ञादि के दर्शन भी बार्मिक व्यक्ति ही कर पाते हैं । जो पुण्य बर्मा या पापी हैं उनकी बधि भी सन्तु-दर्शन और उपदेश-भजन की ओर नहीं होती । इसलिये यह माग्यता ठीक है कि ऋषियों के उपदेश और यज्ञादि पुण्य पराबों के दर्शन बर्मावात् पुण्यों को ही होते हैं । इस सूत्र का यह भी अर्थ होता है कि २ 'सिद्ध पुण्यों के दर्शन और उनके यज्ञार्थ उपदेशों को सुनने का बार्मिक जन ही सीमाप्य प्राप्त करते हैं । ठीक भी है—अबार्मिकों को ऐसा अवसर ही नहीं मिल सकता ।

॥ नवमोऽध्यायः—द्वितीयाह्निकम् समाप्तः ॥

दशमोऽध्यायः—प्रथमाह्निकम्

इष्टानिष्टकारणविशेषाद्विरोधाच्च मिथः सुख दुःख-
योरर्थान्तरभावः ॥१॥

सूत्रार्थ—इष्ट-अनिष्ट-कारण-विशेषात्=इच्छित और अनिच्छित कारणों की विशेषता से, च=और, मिथ =परस्पर, विरोधात्=विरोध से, सुख-दुःखयो =सुख और दुःख में, अर्थान्तरभाव =परस्पर में विरुद्ध-भाव होता है।

व्याख्या—सुख और दुःख दोनों के लक्षण एक दूसरे से विरुद्ध भाव वाले हैं। सुख की प्राप्ति इच्छित है अर्थात् सुख मिले यही इच्छा सदा रहती है, परन्तु, दुःख की प्राप्ति अनिच्छा से हो जाती है। अर्थात् यह कोई नहीं चाहता कि मुझे दुःख की प्राप्ति हो। इस प्रकार सुख इच्छित और दुःख अनिच्छित होने से, दोनों में परस्पर विरोध है। क्योंकि, सुख है तो दुःख का अभाव होगा और दुःख है तो सुख नहीं रहेगा। इन दोनों के लक्षणों में भी भिन्नता है। सुखी मनुष्य का मुख प्रसन्न रहता है, वह शरीर से स्वस्थ और अच्छे वस्त्राभूषण धारण किये उमंग वाला होता है। परन्तु, दुःखी मनुष्य के मुख पर मलीनता दिखाई देती है, उसका शरीर निर्वल प्रतीत होता है और दुःख के कारण अच्छे-अच्छे वस्त्राभूषण धारण करने की इच्छा ही नहीं हो पाती। इससे सिद्ध होता है कि सुख और दुःख परस्पर विपरीत लक्षण वाले हैं। 'अर्थान्तर-भाव' का यही तात्पर्य है और इसीलिये सूत्रकार ने सुख-दुःख को परस्पर विरोधी कहा है।

प्रथम निवेद्यात्मक उदाहरण यह कहलाता है कि प ग य पूर्ववर्ती व्यंज्यभ्रों में विद्यमान हैं और फिर भी 'क' उत्तरवर्ती व्यंज्यभ्रों में विद्यमान नहीं है। यह यह कहलाता है कि वे 'क' के कारण नहीं हो सकते। उसी प्रकार 'अ' भी 'क' का कारण नहीं हो सकता बल्कि इस निवेद्यात्मक उदाहरण में पाया जाता है इत्यादि। इस प्रकार यदि निवेद्यात्मक उदाहरण पूर्णतः से रिक्त हो जायें और तब तब व्यंज्यभ्रों वाली जाने केवल उनमें छोड़कर भी विभ्यात्मक समूह में एकत्र से पायी जाती हैं तो कारण व्युत्पत्ति नहीं हो सकता। यदि वह शर्त पूरी नहीं होती तो कारण व्युत्पत्ति को सम्पादना अलग नहीं की जा सकती।

(८) व्यतिरेक विधि

मिल का अर्थ है कि व्यतिरेक विधि, (The method of difference) का जब कभी प्रयोग किया जाय, यह अन्वयविधि की क्रियाओं को पूर्ण करती है। वे इसका स्वयं इस प्रकार प्रतिपादन करते हैं :—

“एक उदाहरण जिसमें अनुसंधानगत पदार्थ या घटना पैदा होती है और अन्य उदाहरण जिसमें यह पदार्थ या घटना नहीं उत्पन्न होती है, वे दोनों उदाहरण, केवल एक अवस्था को छोड़कर सब में समानता रखते हैं और यह केवल पहले उदाहरण में उत्पन्न होती है, तब यह अवस्था जिसमें ही केवल दोनों उदाहरण भेद रखते हैं वह या तो पदार्थ का कार्य है या कारण है या कारण का आवश्यक भाग है।”

व्यतिरेकविधि इस सिद्धान्त पर निर्भर है कि चित्त किसी अवस्था को, किना अनुसंधानगत पदार्थ या घटना के उत्पन्न करने के अन्तर्गत ही उत्पन्न हो, वह अवस्था अवस्था ही पदार्थ या घटना है। कारण के सम्बन्ध में अनुविद्य है। यदि एक अवस्था निजाल दी जाय और तबमें अनुसंधान गत पदार्थ या घटना नाग्य हो जाती है तो अन्य वस्तुओं के उसी प्रकार रहते हुये, दोनों के अन्तर अवस्था ही कारण का सम्बन्ध होना चाहिये।

व्यतिरेकविधि में हम दो उदाहरण लेते हैं और केवल दो ही उदाहरण हरण लेते हैं। प्रत्येक उदाहरण में पूर्ववर्ती व्यंज्यभ्रों का अन्वय होता

है और उसके अनुसार उत्तरवर्ती अवस्थाओं का भी समूह होता है। दोनों उदाहरण केवल एक अवस्था (चाहे वह पूर्ववर्ती अवस्था हो या उत्तरवर्ती अवस्था हो) में भेद रखते हैं जो एक में विद्यमान रहती है, और दूसरी में विद्यमान नहीं रहती। अन्य सब बातों में दोनों उदाहरण बिलकुल समान होते हैं। इससे हम यह निष्कर्ष निकालते हैं कि जिस अवस्था में दो पूर्ववर्ती अवस्थाओं के समूह भेद रखते हैं वह उस अवस्था का कारण है, जिसमें ही केवल दो उत्तरवर्ती अवस्थाओं के समूह भेद रखते हैं।

यहाँ यह बतलाना आवश्यक है कि व्यतिरेक विधिके दो रूप हो सकते हैं। हम पूर्ववर्ती अवस्थाओं में कुछ और मिला सकते हैं और उसका परिणाम यह होता है कि उत्तरवर्ती अवस्थाओं में कुछ नवीनता आजाती है। या हम पूर्ववर्ती अवस्थाओं में से कुछ निकाल लेते हैं तो हम देखेंगे कि उत्तरवर्ती अवस्थाओं में से भी कुछ निकल जाता है। इसी हेतु से मेलोन साहब व्यतिरेक विधि का इस प्रकार वर्णन करते हैं,—

“जब किसी पदार्थ या घटना के अन्दर उसकी पूर्ववर्ती अवस्था में कुछ मिला देने से उत्तरवर्ती अवस्था में कुछ मिला हुआ प्रतीत होता है और उस में से कुछ घटा देने से कुछ घटा हुआ प्रतीत होता है तब, अन्य अवस्थाओं के समान रहने पर भी, वह कुछ अवश्य ही पदार्थ या घटना के साथ कारणात्मक सम्बन्ध से सम्बन्धित है।”

इसको उन्होंने व्यतिरेक विधि कहा है क्योंकि दोनों उदाहरणों की तुलना करने पर, जिनको हम ग्रहण करते हैं, हम देखेंगे कि वे केवल एक अवस्था में ही भेद रखते हैं। यह केवल भेद की ही इकाई है जो सिद्धि का मुख्य कारण है और इसलिये ही कॉफी और मेलोन इस विधि को एकाकी व्यतिरेक विधि (The method of single difference) कहते हैं। इस प्रकार अन्य विधि में बहुत से उदाहरण केवल एक अवस्था में एक समान होते हैं (दूसरी अवस्था में भेद रहते हैं) किन्तु व्यतिरेक विधि में दो उदाहरण केवल एक अवस्था में भेद रखते हैं (दूसरी अवस्थाओं में वे एक समान होते हैं)।

हम निम्नलिखित बीजात्मक उदाहरण लेते हैं —

(१) क क ग क' क' ग' (२) ल ल ल' ल'
ल ग ल' ग' क क ग क' क' ग

प्रथम उदाहरण में पूर्ववर्ती अवस्थाओं में से 'क' अक्षर पर ध्यान गया है और उक्त परिणाम यह है कि 'क' निष्कर्ष में से साबित हो गया है । द्वितीय उदाहरण में 'क' पूर्ववर्ती अवस्थाओं में जोड़ दिया गया है और उक्त परिणाम यह है कि 'क' उसने साबित नहीं हुआ है । इस प्रकार 'क' ही एक ऐसी अवस्था है जिसमें दो पूर्ववर्ती अवस्थाओं के समूह में रहते हैं । उसी प्रकार 'ल' ही केवल एक अवस्था है जिसमें दो उच्चरणीय अवस्थाओं के समूह में रहते हैं । इसी अवस्थाएँ हम उदाहरण में ली हैं । हम निम्न निष्कर्ष लेते हैं कि 'क' 'ल' का कारण है ।

इसके व्यर्थ उदाहरण अपोलिखित है :—

(क) यदि हम एक हवा से भरे हुए बाले में पंखी बजाते हैं तो पंखी की आवाज सुनाई देती है । यदि वही पंखी उधर बाले के अन्दर बजाए जाय जिसकी हवा निष्कल हो गई है तो उक्त आवाज सुनाई नहीं देता । अन्य अवस्थाएँ उसी प्रकार रहती हैं; इसलिये हवा का होना आवाज की उत्पत्ति का मुख्य कारण है ।

(ल) जब किसी मनुष्य के हृदय में गोली मारी गई तब हम इस विधि के द्वारा यह जानते हैं कि उसकी मृत्यु गोली के लगने से हुई है क्योंकि गोली के लगने से पहले वह अपना स्वस्थ जीवन बिता रहा था केवल गोली लगने की वीर्य को छोड़कर अन्य सब अवस्थाएँ समान थीं । अतः गोली का लगना उसकी मृत्यु का मुख्य कारण है ।

ऐसे और पक्ष का प्रयोग—जब किसी वायुमय के प्राहक (Receiver) में हमने एक वायु पैदा और पक्ष छोड़ा । चूंकि वायु उसमें बलवत् है इसलिये पक्ष पैदा की अपेक्षा देर में पहुँचाता है । जब में हम पक्ष में से वायु निकल देते हैं और पैदा और पक्ष एक साथ ही छोड़ते हैं तो हम देखते हैं कि दोनों नीचे एक साथ ही उस पर

पहुँचती हैं। यहाँ मेद सूचक केवल एक ही अवस्था-हवा का होना है; अन्य अवस्थाएँ उसी प्रकार हैं। अतः इसका निष्कर्ष यह है कि हवा की रुकावट ही एक कारण है जिसके रहने से पख अधिक देर से गिरा और ऐसा जल्दी गिर गया। हमारी दैनिक अनुमान विधि में व्यतिरेक विधि अत्यन्त सहायक होती है। मान लो एक मनुष्य भूखा है, उसको भोजन मिल गया, उसकी क्षुधा शान्त हो गई। हम एक दियासलाई को बक्स से रगड़ते हैं और देखते हैं कि एक दम प्रकाश होकर आग उत्पन्न हो जाती है। सूर्योदय होता है और एकदम प्रकाश होता है और गरमी शुरू हो जाती है। सूर्यास्त होता है और अन्धकार छा जाता है। यदि कभी व्यतिरेक विधि का असावधानी से प्रयोग किया जाय तो 'इसके बाद ऐसा, अतः ऐसा हुआ' (*Post hoc ergo propter hoc*) अर्थात् काकतालीय दोष उत्पन्न हो जायगा। आकाश में पुच्छल तारे के उदित होने से किसी देश के राजा की मृत्यु हो सकती है किन्तु इससे हम यह अनुमान नहीं लगा सकते कि पुच्छल तारे का प्रकट होना राजा की मृत्यु का अवश्य कारण होगा। उसी प्रकार यदि एक मनुष्य किसी गाँव में से चला गया है और वहाँ चोरी होना बढ़ हो गया है, इससे हम यह अनुमान नहीं लगा सकते कि अमुक व्यक्ति का गाँव से चला जाना चोरी के बढ़ होने का कारण है मनुष्य का वहाँ रहना चोरी का कारण था। व्यावहारिक जीवन में ऐसे उदाहरणों की प्राप्त करने के लिये हमें प्रत्यक्षीकरण पर निर्भर रहना पड़ता है किन्तु इस प्रकार की अवस्थाओं में हम व्यतिरेक-विधि से निश्चित निष्कर्षों की प्राप्त नहीं कर सकते। इस विधि की मुख्य आवश्यकता की पूर्ति के लिये हमें प्रयोग द्वारा उदाहरणों की पूर्ति करनी होगी। इसमें कोई संशय नहीं कि व्यतिरेक-विधि प्रयोग विधि है क्योंकि इस विधि की आवश्यकता की पूर्ति के लिये हमें प्रयोग द्वारा ही उदाहरण प्राप्त हो सकते हैं। इस विधि की प्रधान आवश्यकता यह है कि 'दो उदाहरण, ठीक एक प्रकार के होने चाहिये सिवाय इसके कि एक उदाहरण में अनुसंधानगत पदार्थ या घटना विद्यमान रहती है और दूसरे उदाहरण में वह अविद्यमान रहती है। इस प्रकार प्राप्त किये हुए उदाहरण कठोर और निश्चित होते हैं। केवल एक

हम निम्नलिखित बीयात्मक उदाहरण लेते हैं :—

(१) क क' ग क' क' ग (२) क क क' क' ग
 क' ग क' ग क' क' ग क' क' ग

प्रथम उदाहरण में पूर्ववर्ती अवस्थाओं में से 'क' अक्षर पर धिक्क गया है और उल्लेख परिचयाम यह है कि 'क' निष्कर्ष में से सामय हो गया है । द्वितीय उदाहरण में 'क' पूर्ववर्ती अवस्थाओं में थोड़ा दिया गया है और उल्लेख परिचयाम यह है कि 'क' उसमें से सामय नहीं हुआ है । इस प्रकार 'क' ही एक ऐसी अवस्था है जिसमें दो पूर्ववर्ती अवस्थाओं के समूह में रहते हैं । तृतीय प्रकार 'क' ही केवल एक अवस्था है जिसमें दो उत्तरवर्ती अवस्थाओं के समूह में रहते हैं । इसी अवस्थाएँ समया समान हैं । हम निष्कर्ष निम्नलिखित हैं कि 'क' 'क' का कारण है ।

इसके पश्चात् उदाहरण लोकोत्थित है :—

(क) यदि हम एक हवा से भरे हुए बाल में बंदी बजाते हैं तो बंदी की आवाज सुनाई देती है । यदि बंदी बंदी उल्लेख के 'क' बजाते हैं तो बंदी की आवाज सुनाई देती है । यदि बंदी बंदी उल्लेख के 'क' बजाते हैं तो बंदी की आवाज सुनाई देती है । अन्य अवस्थाएँ वही प्रकार रहती हैं । इसलिये हवा का होना सम्य की उत्पत्ति का मुख्य कारण है ।

(ख) जब किसी मनुष्य के हृदय में गोली मारी गई तब हम इस विधि के द्वारा यह जानते हैं कि उसकी मृत्यु गोली के लगने से हुई है क्योंकि गोली के लगने से पहले वह अपना स्वस्थ जीवन बिता रहा था केवल गोली लगने की थोड़ी ही बीबीकर अन्य तब अवस्थाएँ समान थी । इस गोली का लगना उसकी मृत्यु का मुख्य कारण है ।

ऐसे और पक्ष का प्रयोग—जब किसी वायुमय के माहक (Receiver) में हमने एक छाप पैठा और एक लोहा । चूंकि वायु उसमें प्रसरण है इसलिये पक्ष ऐसे की अपेक्षा है में बहता है । जब में हम पक्ष में से वायु निकल देते हैं और पैठा और पक्ष एक छाप ही बीबीते हैं तो हम देखते हैं कि दोनों बीबी एक छाप ही छल पा

है क्योंकि अवस्थाएँ भी एक रूप से विद्यमान रहती हैं वे सम्मन है, केवल अवस्थित अवस्थाएँ ही हों। इसके अतिरिक्त यथार्थ कारण भिन्न भिन्न उदाहरणों में भिन्न हो सकता है।^१ जहाँ तक अतिरेकविधि का सम्बन्ध है वह अरखबुल्ल के सिद्धान्त के आधार पर निरपेक्ष ठिक् नहीं की जा सकती। यदि प्रयोग द्वारा बात अवस्थाओं में कुछ महीन रूप जोड़ दी जाय और उसके कुछ उत्पन्न भी हो जाय तो अन्य अवस्थाओं के सम्मान रहने पर, पहली अवस्था उत्तर अवस्था का अवस्था ही बल्ब गिनी जायगी। जहाँ तक इस उदाहरण का सम्बन्ध है उत्तर अवस्था का और कोई कारण नहीं हो सकता। लेकिन इससे यह कमी ठिक् नहीं दी कि उत्तरवर्ती अवस्था का दूसरे उदाहरणों में अन्य कोई कारण नहीं हो सकता। अतः अतिरेकविधि केवल यही ठिक् कर सकती है कि एक सत्य पूर्ववर्ती अवस्था दिने हुए उदाहरण में कारण है लेकिन यह, यह ठिक् नहीं कर सकती कि केवल वही कारण है या दूसरे उदाहरणों में अन्य कारण हो ही नहीं सकते। यह, यह तो ठिक् करती है कि 'क' कारण है लेकिन यह, यह नहीं ठिक् करती कि वही केवल कारण है इससे यही प्रतीत होता है कि अतिरेकविधि भी अरखबुल्ल के सिद्धान्त से पैदा होने वाले दोषों की पूर्य रूप से दूर नहीं कर सकती।^१

(ग) अतिरेकविधि द्वारा हम कारण की अवस्था से भिन्न नहीं कर सकते।

अतिरेकविधि अन्य प्रकार से भी बीप पूर्ण है। माना कि स ग स' ग' को पैदा करता है फवा 'क' को मिलाने से हम निम्न पूर्वक यह सकते हैं कि यह 'क' का कारण है। यह हम निम्न पूर्वक नहीं यह सकते। यह हो सकता है 'क' का कारण स और 'ग' के साथ मिलकर बन गया हो। अतः हम नहीं यह सकते कि एक मही वल्ल के मिलाने से अवस्था ही कोई नया परिचर्तन पैदा होगा। हो सकता है कि वह केवल एक अवस्था ही हो। उदाहरणार्थ, यदि एक उत्तरवर्ती ज्ञानकेदार न हो—उत्तम कर नामक जानने से वह ज्ञानकेदार बन जाय। लेकिन इससे यह निष्पन्न नहीं निकलता कि दूसरे ज्ञानके का कारण केवल नामक

है। नमक केवल एक अवस्था है, लेकिन अन्य भी अवस्थाएँ हैं जिनका भी हमें विचार करना चाहिये जिससे कि हम कारण के पूर्ण रूप का निश्चय कर सकें। इसी प्रकार जब हम एक जलती हुई दियासलाई किसी वस्तु में लगाते हैं तो उसमें आग लग जाती है। उसमें आग लगने पर मुख्य कारण केवल जलती हुई दिया सलाई ही नहीं है। मिल इस बात को स्वीकार करता है जब वह कहता है कि 'एक अवस्था जिसमें ही केवल दो उदाहरण भेद रखते हैं, कारण का एक आवश्यक भाग हो सकता है।

(६) व्यतिरेकान्वय की सम्मिलितविधि

मेलोन और कॉफी ने एक नयी विधि का प्रयोग किया है और उन्होंने इसका नाम व्यतिरेकान्वय-सम्मिलितविधि (Joint method of Difference and Agreement) रखा है। मेलोन ने इस सिद्धान्त को इस प्रकार कहा है :-

‘दो हुई हालतों के अन्दर जब एक पदार्थ या घटना दूसरों का, एकाकी भेद की विधि द्वारा कारण बतलाई जाती है और जब हम किसी उदाहरण को जानने और बनाने में असफल हो जाते हैं जहाँ एक पदार्थ या घटना पैदा हो जाती है और दूसरी नहीं होती, तब इस प्रकार की सम्भावना हो जाती है कि प्रथम, दूसरी की उपाधि-रहित अपरिवर्तनीय पूर्ववस्था है, अर्थात् दूसरी, बिना पहली के, पैदा ही नहीं हो सकती, तथा यह सम्भावना, निषेधात्मक उदाहरणों की संख्या और भिन्नता के कारण, जो कार्य और सशयित कारण दोनों की अविद्यमानता में समानता रखते हैं, बढ़ती ही जाती है।

यह विधि, एकाकी-व्यतिरेकविधि की पूर्व कल्पना करती है तथा इसको पूरा भी करती है। जब हम इसमें सफल होते हैं कि,—

(१) यदि क है तो क' है और।

(२) यदि क नहीं है तो क' नहीं है।

तो निश्चय पूर्वक हम यह सिद्ध कर सकते हैं कि 'क' और 'क'' में कारणता का सम्बन्ध है। एकाकी-व्यतिरेक की विधि यह सिद्ध करती है

हिं पड़ने या अंग में 'क' 'ख' का कारण है। अधिक विद्वत् करने के लिये कि 'क' का 'ख' ही सम्भव कारण है यह व्यवस्था है कि उपरि-निर्दिष्ट निषेधात्मक उदाहरणों में अनुसंधान किन्तु थाप। निषेध-विषय निषेधात्मक उदाहरण से हैं जो अनुसंधान के उन्नी विभाग से संबंध रखते हैं। उदाहरण के लिये, यदि अनुसंधान क्षेत्र स्थापन शास्त्र है तो हमें निषेधात्मक और विषयात्मक उदाहरणों की सीमा स्थापन-शास्त्र के विषय में ही करनी चाहिये। इस तरह यदि 'क' अविव्यम्बन है तो 'ख' भी अविव्यम्बन है—यह विद्वत् करके हमें चाहिये कि इस निषेध के क्षेत्र को उपर्युक्त रिक कर दें। यह सम्मिलित स्थितियों-सम्बन्धि, एकाकी स्थितिक विधि की स्वतन्त्र रूप से निषेधात्मक उदाहरणों की सीमा करके पूर्ति करती है। स्थितिक या मेरु का सम्बन्ध कारणात्मक-सम्बन्ध से है जिसको विषयात्मक उदाहरण में प्रयोग द्वारा निश्चित किया जाता है तथा अन्य का सम्बन्ध, परीक्षा किन्तु हुए एवं निषेधात्मक उदाहरणों में, अव्यक्ति कारण के साथ साथ कार्य की अविव्यम्बनता से बना जाता है।

जैसे त्रिगुणित अव्ययविधि एकाकी अव्यय-विधि की पूर्ति करती है उन्नी प्रकार यह सम्मिलित स्थितियों-सम्बन्ध विधि भी एकाकी स्थितिक विधि की पूर्ति करती है। त्रिगुणितविधि और सम्मिलित विधि के बीच में अन्तर केवल इतना है कि प्रथम विधि में विषयात्मक और निषेधात्मक उदाहरण मध्यस्थीकरण से प्राप्त किये जाते हैं तथा द्वितीय विधि में वे प्रथम द्वारा प्राप्त किये जाते हैं। सम्मिलित स्थितिक अव्यय विधि में निषेधात्मक उदाहरणों की कल्पना बढ़ता है क्योंकि उनकी प्रयोग के द्वारा इस प्रकार प्राप्त किया जाता है कि कार्य, उनमें से किसी में उत्पन्न नहीं हो सकता।

(१) सहगामि-विषय-विधि—

इस विधि का उपयोग उन उदाहरणों में किया जाता है जिनमें कारण का प्रयोजन करना सम्भव नहीं है। जैसे, कारणों के लिये निम्न में

अथवा ध्रुव प्राकृतिक कतारों में यह सम्बन्ध नहीं है कि हम उनमें से कारणों को प्रत्यक्ष कर सकें। ताप, आकर्षण-शक्ति, रंग आदि को हम एक शरीर से अलग नहीं कर सकते किन्तु परिणाम में हम उनको घटा, बढ़ा सकते हैं और इस प्रकार बटाने और बढ़ाने से उत्पन्न होने वाले कार्यों को हम देख सकते हैं। यह विधि इस विश्वास पर अवलम्बित है कि कारण की शक्ति कार्य की शक्ति के बराबर होती है। अर्थात् एक में घटाव या बढ़ाव से उसी के अनुसार दूसरे में घटाव या बढ़ाव होता है। इस विधि के द्वारा हम कारण और कार्य के मध्य परिमाण-सम्बन्ध कायम कर सकते हैं। मिल महोदय इस विधि का वर्णन इस प्रकार करते हैं,—

“जब कोई पदार्थ या घटना किसी प्रकार से परिवर्तन को प्राप्त होती है और दूसरा पदार्थ या घटना किसी खास रूप में परिवर्तित होती है, तब वह या तो कारण है या उस पदार्थ या घटना का कार्य है या किसी कारणता सम्बन्ध से उसके साथ अनुविद्ध है।”

यह विधि उस सिद्धान्त की प्रतिपादिका है कि कारण और कार्य शक्ति की अपेक्षा से परिमाण में एक होते हैं और जब एक में घटाव या बढ़ाव होता है तब उसी के अनुरूप अन्य में भी घटाव या बढ़ाव होता है। इस प्रकार जब दो पदार्थ या घटनाएँ हमेशा सहस्र परिवर्तन दिखलाती हैं तब हमको कहना पड़ता है कि वे आपस में कार्यकारणभाव से सम्बन्धित हैं। इन दो घटनाओं या पदार्थों में एक पूर्ववर्ती अवस्था है और दूसरी उत्तरवर्ती अवस्था है। यदि वे दोनों परिवर्तित होती हैं तब पूर्ववर्ती अवस्था उत्तरवर्ती अवस्था का कारण होती हैं। सहगामि-विचरण-विधि को साक्षात्-परिवर्तन भी कहा जा सकता है क्योंकि इसमें पूर्ववर्ती अवस्था और उत्तरवर्ती-अवस्था उसी दिशा में परिवर्तित होती हैं, अर्थात् वे एक साथ उठती हैं और एक साथ गिरती हैं। अथवा वे विपरीत-सम्बन्ध में परिवर्तित होती हैं जिसमें पूर्ववर्ती अवस्था और उत्तरवर्ती अवस्था विरुद्ध दिशाओं में परिवर्तित होती हैं अर्थात् एक में वृद्धि होने से अन्य में हानि होती है, और एक में हानि होने से अन्य में वृद्धि होती है।

इसका बीजात्मक उदाहरण निम्नलिखित है —

क, ख ग	क' ख' ग'
क, ल घ	क' ल' घ'
क, ल ग	क' ल' ग'

क कारण 'क' का है ।

इस उदाहरण से स्पष्ट है कि दो पदार्थ या भूतार्थों एक साथ परिवर्तन या विचरण कर रही हैं । जब पूर्ववर्ती अवस्था में 'क' परिवर्तन को प्राप्त हो रहा है तब उत्तरवर्ती अवस्था में भी 'क' परिवर्तन को प्राप्त हो रहा है । अतः हम निष्कर्ष निकालते हैं कि 'क' 'क' का कारण है या दोनों आपस में कारणता संबंध से सम्बंधित हैं । इस उदाहरण में हम देखते हैं कि खमाची अवस्थाएँ ल, ग वही हैं । अतः यह उदाहरण यह कतलाय है कि उदागमि-विचरण-विधि स्थितिक विधि का एक साधक रूप है । उदाहरण, 'क' के उदागमि-परिवर्तन को पूर्ववर्ती अवस्थाओं में छोड़कर और 'क' के उदागमि-परिवर्तन को उत्तरवर्ती अवस्थाओं में छोड़कर अन्य अवस्थाओं में परिवर्तित नहीं होते हैं । इससे इतना तो स्पष्ट और निश्चित है कि जब उदाहरण केवल प्रयोग द्वारा प्राप्त होते हैं तब अन्य अवस्थाएँ बड़ी प्रशंसा की होती हैं ।

अन्यथा यदि वे उदागमि-विचरण-विधि का एक और रूप कतलाय है तबमें साथ रहनेवाली अवस्थाएँ वही नहीं होतीं, किन्तु भिन्न होती हैं । निम्नलिखित बीजात्मक उदाहरण द्वारा हम इस रूप को स्पष्ट करते हैं —

क, ख ग	क' ल' ग'
क, घ ङ	क' ल' घ'
क, घ ङ	क' ल' ग'

क कारण 'क' का है ।

इस उदाहरण में हम देखते हैं कि साथ रहनेवाली अवस्थाएँ एक उदाहरण से दूसरे उदाहरण तक कतलायी जा रही हैं । केवल एक अवस्था है जिसमें यह दिखलाना गया है कि 'क' में भी कुछ रूप परिवर्तन होने से 'क' में भी कुछ रूप परिवर्तन हो रहा है । इस प्रशंसा की सम्मति है

हम यह निष्कर्ष निकालते हैं कि 'क' कारण 'क' का है। यह ठीक है कि इस उदाहरण में सहगामि-विचरण-विधि अन्वयविधि का विशेष रूप है और जो अपूर्णताएँ अन्वयविधि में विद्यमान हैं वे इसमें भी विद्यमान हैं। इस प्रकार सहगामि-विचरण-विधि या तो व्यतिरेक-विधि का या अन्वय-विधि का विशेष रूप है, जब हम देखते हैं कि साथ रहनेवाली अवस्थाएँ वहीं हैं या भिन्न हैं। पहली हालत में तो यह प्रयोग-विधि है और दूसरी अवस्था में यह प्रत्यक्षीकरण की विधि है।

इस विधि के निम्नलिखित यथार्थ उदाहरण हैं :—

(क) हम एक थर्मामीटर (तापमापक यन्त्र) को लेते हैं। उसमें हम देखते हैं कि गर्मी के बढ़ने से पारा भी बढ़ जाता है। इससे हम अन्दाज़ा लगाते हैं कि पारे के बढ़ने का कारण ताप है।

(ख) पेसकाल (Pascal) ने यह सिद्ध किया कि सहगामि-विचरण-विधि से हम जानते हैं कि किसी बेरोमीटर में पारे की ऊँचाई वायुमण्डल के भार पर निर्भर रहती है। वह एक पहाड़ पर चढ़ गया और ज्योंही वह अधिक ऊँचा चढ़ता चला गया वायुमण्डल का भार भी कम होता गया। ज्योंही उसने देखा कि वायुमण्डल का भार कम होता चला जा रहा है पारे की ऊँचाई भी बेरोमीटर में उसी अनुपात से कम होती चली जा रही है। इसलिये उसने यह निष्कर्ष निकाला कि वायुमण्डल का भार ही पारे के बढ़ाव का कारण था।

(ग) ऑलबर्ट महान ने इस विधि के द्वारा चन्द्रमा और ज्वारभाटे के मध्य कार्यकारण सम्बन्ध स्थापित किया था। उसने देखा कि चन्द्रमा की आकृति के परिवर्तन ज्वारभाटा के परिवर्तन के साथ-साथ होते हैं और निष्कर्ष निकाला कि इन दोनों में कारणता का सम्बन्ध है।

(घ) यह देखा जाता है कि गेहूँ के उत्पादन में कमी होने के कारण गेहूँ की कीमत बढ़ जाती है और जब गेहूँ का उत्पादन अधिक होता है तो गेहूँ की कीमत घट जाती है। इस प्रकार के मूल्यों के आँकड़े, लेने पर हम यह अनुमान लगा लेते हैं कि इन दोनों में आपस में कारणता का सम्बन्ध है। क्योंकि ज्योंही आमद बढ़ती है त्योंही माँग घटती जाती

है और विपरीत रूप में भी ऐसा ही होता है । इस सम्बन्ध को, जो समान और माँग में पाया जाता है, *अव्यक्तानुपात* (Inverse ratio) कहते हैं ।

(११) सहगामि-विचरण-विधि की विशेषताएँ ।

सहगामि-विचरण-विधि की मुख्य विशेषता यह है कि जहाँ पूरा प्रयत्न किया सम्भव नहीं है वहाँ भी इसका उपयोग किया जा सकता है । कुछ ऐसे कारण हैं जिनको पूरा रूप में अलग नहीं किया जा सकता । वे अक्सर ऐसी हैं जिनको मिला के रास्ता में निरन्तर कारण (Permanent cause) कहा जा सकता है; जैसे ताप, आकाश-शक्ति, वायुमण्डल का दबाव, पानी, बिजली का अंतर, चुम्बक का अंतर, हवादि । हम किसी पदार्थ में स ताप को सर्वथा अलग नहीं कर सकते—वायु का स्वभाव ही ऐसा है कि इस प्रकार की सम्भावना ही नहीं है । इसी प्रकार हमें ऐसा कोई उदाहरण नहीं मिल सकता जिलमें आकर्षण-शक्ति या वायुमण्डल का दबाव सर्वथा अविद्यमान ॥ । यद्यपि इन निरन्तर कारणों को अलग अलग करना असम्भव है तथापि वे मात्राओं में परिवर्तित होते रहते हैं और इसलिए हम उनको आंशिक रूप से अलग कर सकते हैं । हम पदार्थों से सर्वथा तो कुछ अलग नहीं कर सकते किन्तु वे अधिक या कम परिमाण में प्रतीत होते हैं । सहगामि विचरण-विधि इन निरन्तर कारणों के उदाहरणों में कारणता सम्बन्ध की निश्चित करने के लिये विशेष रूप से प्रयोग की जाती है । इन निरन्तर कारणों को अलग प्रयत्न नहीं किया जा सकता किन्तु आंशिक रूप से अलग किया जा सकता है क्योंकि वे परिवर्तित मात्राओं में प्रकट होत हुए प्रतीत होते हैं । उदाहरण हम ऐसे उदाहरण लेते हैं जिनमें अनुसंधान-गत परावर्तन मात्राओं में परिवर्तित प्रतीत होते हैं और जब हम देखते हैं कि अन्य पदार्थों में भी समान रूप से परिवर्तन दिखाई दे रहा है, तब हम निष्कर्ष निकालते हैं कि हमारे आपस में कारणता का सम्बन्ध है । अतिरिक्त विधि का तो अर्थ वहाँ प्रयोग होता है जहाँ पूरा रूप से प्रयत्न-कारण सम्भव हो अपना अनुसंधान-गत परावर्तन एक उदाहरण में विद्यमान हो और दूसरे उदाहरणों में अलग अविद्यमान हो । अतः सहगामि-विचरण-विधि का केवल

उन्हीं उदाहरणों में प्रयोग किया जाता है जहाँ व्यतिरेक विधि का प्रयोग नहीं हो सकता ।

उक्त विधि का सुचित्रित रूप निम्नलिखित है —

हम एक ग्राफ लेते हैं जिसमें एक पदार्थ या घटना को हम तिर्यक् रेखा (Horizontal line) से दिखलाते हैं जो कई स्थानों पर फटी हुई है तथा अन्य घटनाओं का स्पष्टीकरण उर्ध्व रेखाओं से बतलाया गया है जो भिन्न भिन्न लम्बाई रखती हैं । ये उर्ध्व रेखाएँ तिर्यक् रेखा पर भिन्न-भिन्न बिन्दुओं से खींची गई हैं और उनको क्रम से बढ़ते हुए दिखलाया गया है । जैसे,

पारे के आयतन में वृद्धि

ताप की मात्राएँ

इस चित्र में तिर्यक् रेखा ताप की मात्राओं को बतलाती है तथा फटी बिन्दु, जिन पर इसको विभाजित किया जाता है, ताप की मात्रा में वृद्धि को जाहिर करते हैं । तथा उर्ध्व रेखाएँ (Perpendicular lines) पारे के आयतन को स्पष्ट करती हैं । ज्यों ही ताप की मात्रा बढ़ती है त्यों ही वेरोमीटर में पारे का आयतन भी बढ़ता जाता है ।

(१२) सहगामि-विचरण-विधि की सीमाएँ

सहगामि-विचरण विधि की निम्नलिखित सीमाएँ हैं :—

(१) सहगामि-विचरण-विधि का, प्रत्यक्षीकरण द्वारा देखे हुए पदार्थों के पारे प्रयोग नहीं किया जा सकता । इस विधि के अनुसार हम इस प्रकार तर्क करते हैं कि जब दो पदार्थ या घटनाएँ एक साथ परिवर्तन

है और विपरीत रूप में भी ऐसा ही होता है। इस सम्बन्ध को, जो अन्तर और माँग में पाया जाता है व्युत्पन्नानुपात (Inverse ratio) कहते हैं।

(११) सहभागि-विचारण-विधि की विशेषताएँ ।

सहभागि-विचारण विधि की मुख्य विशेषता यह है कि वहाँ पूरा प्रयत्न^१ करण सम्भव नहीं है वहाँ भी इसका उपयोग किया जा सकता है। कुछ ऐसे कारण हैं जिनको पूरा रूप में अलग नहीं किया जा सकता। ये अवस्थाएँ ऐसी हैं जिनको मिला के शर्तों में नियम कारण (Permanent cause) कहा जा सकता है जैसे, छाप आकषण-शक्ति, वायुमंडल का दबाव, रात, विद्युत् का अंतर, सुष्मक का अंतर, इत्यादि। हम किसी पदार्थ में से ताप को उबका अलग नहीं कर सकते—आल्ह का स्वरूप ही ऐसा है कि इस प्रकार की सम्भावना ही नहीं है। इसी प्रकार हवा ऐसा और उदाहरण नहीं मिल सकता जिसमें आकर्षण-शक्ति या वायुमंडल का दबाव अलग अवस्थित हो। यद्यपि इन नियम कारणों को उबका अलग करना अशक्य है तथापि ये मात्राओं में परिवर्तित होते रहते हैं और इसलिए हम उनको आंशिक रूप से अलग कर सकते हैं। हम पदार्थों से अलग ही अलग नहीं पा सकते किन्तु ये अधिक या कम परिमाण में प्रतीत होते हैं। सहभागि-विचारण-विधि इन नियम कारणों के उदाहरणों में, कारणता सम्बन्ध की निश्चित करने के लिये, विशेष रूप से प्रयोग की जाती है। इन नियम कारणों को उबका प्रयत्न नहीं किया जा सकता किन्तु आंशिक रूप से अलग किया जा सकता है क्योंकि ये परिवर्तित मात्राओं में प्रकट होते हुए प्रतीत होते हैं। उदाहरणार्थ हम ऐसे उदाहरण लेते हैं जिनमें अनुत्पानगत पदार्थ मात्राओं में परिवर्तित प्रतीत होते हैं और जब हम देखते हैं कि अन्य पदार्थों में भी समान रूप से परिवर्तन दिखाई देता है। तब हम निष्कर्ष निकालते हैं कि इनमें आपस में कारणता का सम्बन्ध है। अतिरिक्त विधि का तो केवल वहाँ प्रयोग होता है वहाँ पूर्ण रूप से प्रयत्न-करण सम्भव हो अर्थात् अनुत्पानगत पदार्थ एक उदाहरण में विद्यमान हो और दूसरे उदाहरणों में अलग अवस्थित हो। अतः सहभागि-विचारण-विधि का केवल

विशेषानुमानीयविधि का प्रयोग कर सकते हैं जिसका स्वरूप इस प्रकार का है।
 “किसी दिये हुए पदार्थ या घटना में से उस भाग को निकाल दो जो पहले सामान्यानुमान के आधार पर कुछ पूर्ववर्ती अवस्थाओं का निष्कर्ष या परिणाम समझा गया है, तो पदार्थों या घटनाओं का अवशेष भाग, अवश्य ही अवशिष्ट पूर्ववर्ती अवस्थाओं का कार्य होगा”

इसका हम बीजात्मक उदाहरण देते हैं.—

क ख ग

क' ख' ग'

ख ग

ख' ग' (क्योंकि हमें मालूम है कि
 ख, ख' का कारण है और ग, ग'
 का कारण है)

∴ ‘क’ कारण ‘क’ का है ।

इस उदाहरण में हम देखते हैं कि मिश्र घटना क' ख' ग', क ख ग से उत्पन्न हुई है । हम पहले सामान्यानुमानों से यह मली भौति जानते हैं कि ख, ख' का कारण है और ग, ग' का कारण है । हिसाब करके हम यह निश्चित करते हैं कि ख ग, ख' ग' का कारण है । दिये हुए पदार्थ या घटना का अवशेष भाग ‘क’ है । इससे हम यह निष्कर्ष निकालते हैं कि अवशिष्ट ‘क’ अवशिष्ट पूर्ववर्ती अवस्था ‘क’ का कार्य है ।

इसके यथार्थ उदाहरण निम्नलिखित है.—

(क) हम एक बोझ से लदी हुई गाड़ी को लेकर तौलते हैं । हम गाड़ी के वजन को पहले ही से जानते हैं । गाड़ी के भार को समग्र भार से निकाल कर अर्थात् गाड़ी और बोझ दोनों के भार से गाड़ी के भार को अलग कर हम निष्कर्ष निकालते हैं कि वजन के भेद का कारण बोझ का भार है ।

(ख) जेवेन्स महोदय ने यह उदाहरण दिया है । रासायनिक विश्लेषण प्रक्रिया में जब पदार्थ मिश्रित रहते हैं तब आनुपातिक भार को निश्चित करने के लिए इस विधि का प्रयोग किया जाता है । इस प्रकार जल के बनाने को निश्चित करने के लिये हम एक तावे के द्रव्य (Oxide of

की प्राप्त होती है तब हम उन्हें कारणाता के सम्बन्ध से अनुविद्ध मानते हैं। किन्तु इससे हम यह कभी अनुमान नहीं करते कि यह परिवर्तन हमारे प्रपक्षीकरण की सीमा से बाहर भी जाता जायगा। उदाहरणार्थ, हम देखते हैं कि ताप के प्रमाण के कारण कुछ उदाहरणों में पानी बेलठा है और शक्ति के प्रमाण के कारण पटता है। ज्यों ही ताप गहरा होता जाता है, पानी भी आसतन में बढ़ता जाता है और ज्यों ही ताप कम होता जाता है, पानी भी ठिकुड़ता जाता है। लेकिन यह लोचना गलत होगी कि ये परिवर्तन तब मात्राओं में ठीक ही बैठते हैं। वैज्ञानिक प्रयोग के आधार पर यह निश्चित किया गया है कि पानी ठिकुड़ने की अपेक्षा बढ़ता जाता है जब यह एक सात तापमान अर्थात् 32° F , से नीचे गिर जाता है। इस लिये उद्गमि-विपरण-विधि, एक सात प्रपक्षीकरण द्वारा उत्पन्न सीमा से परे कारणाता का ज्ञान नहीं दे सकती।

(९) उद्गमि-विपरण-विधि उन उदाहरणों में भी अत्यन्त ही ठिड नहीं होती जिनमें गुणों का परिवर्तन होता है। इस विधि का उपयोग वहाँ किया जाता है जहाँ परिमाणरूप परिवर्तन देखे जाते हैं अर्थात् जब दो पदार्थ या पदार्थों मात्राओं में परिवर्तित होती हैं। यदि इन्हीं गुण का परिवर्तन देखने में आता है तो इन्का कार्य यह है इसमें एक नई अवस्था का प्रवेश कर दिया गया है और वह विधि उसको ठिड नहीं कर सकती।

(१३) अवशेष-विधि

पौचवीं विधि अवशेष-विधि (Method of Residuals) कही जाती है। जब एक मिला अनुक्रम की उत्तरवर्ती अवस्थाओं में किसी के साथ कारणाता का सम्बन्ध निश्चित हो चुका है तब हम इस विधि का प्रयोग करके ठिड कर सकते हैं कि अवशिष्ट पूर्ववर्ती अवस्थाएँ अवशिष्ट उत्तरवर्ती अवस्थाओं के कारण हैं। यदि पहले का, निष्कर्ष हुआ निष्कर्ष निश्चिन्तनीय है तो यह विधि अच्छी लिखि प्राप्त कर सकती है। कुछ मामलों में जहाँ हम न तो व्यतिरेक विधि का प्रयोग कर सकते हैं और न जहाँ उद्गमि-विपरण-विधि का प्रयोग कर सकते हैं वहाँ हम इस

मान लो एक मिश्र पदार्थ या घटना है जिसके एक भाग की व्याख्या हो चुकी है किन्तु इसके अन्य भाग की व्याख्या अभी तक नहीं हुई है। हमें इस अव्याख्यात भाग या अवशिष्ट भाग का कारण नहीं मालूम है। इसको जानने के लिये हम अधिक अन्वेषण करते हैं और कारण को जानने में सफल होते हैं। इस प्रकार यह विधि मेलोन के शब्दों में अव्याख्यात पदार्थ या घटनाओं के लिये मार्गदर्शक स्थम्भ (Finger-post) का कार्य करती है। इस सिद्धान्त के इस प्रकार प्रयोग करने से अवशेष-विधि, सिद्धि की अपेक्षा खोज की विधि ठहरती है। यह प्राक् कल्पनाओं का श्रोत है, उनकी परीक्षा और समर्थन का कारण नहीं है। निम्नलिखित यथार्थ उदाहरण अवशेष विधि पर अधिक प्रकाश डालते हैं.—

आर्गन का आविष्कार—लार्ड रैले (Rayleigh) और प्रो सर डबल्यू रेमजे (W. Ramsay) ने इस विधि से एक गैस की खोज की जिसका नाम आर्गन है। उन्होंने यह देखा कि नाइट्रोजन जिसको वायु से पैदा किया जाता है वह अन्य कारणों से उत्पन्न हुए नाइट्रोजन की अपेक्षा अधिक भारी होता है। इस अन्तर के कारण की खोजने के लिये उन्होंने पता लगाया कि वायु से उत्पन्न होनेवाले नाइट्रोजन में कोई अन्य गैस मिला हुआ है जिसके कारण भार में अन्तर होता है। उस गैस का उनको सर्वथा ज्ञान नहीं था। अतः इस बात की खोज हो गई कि यह नवीन गैस आर्गन है जिसके कारण भार में अन्तर हुआ था।

नेपच्यून ग्रह की खोज :—महाशय आदमस (Adams) और लेवेरियर (Le Verrier) ने नेपच्यून ग्रह की इसी विधि से खोज की थी। यह देखा गया कि यूरेनस ग्रह अपनी गति में कुछ विचित्रताएँ दिखला रहा है—अर्थात् वह अपनी कक्षा से कुछ हटा हुआ प्रतीत हुआ, जो गणित की विधि से नहीं होना चाहिये था। सूर्य तथा अन्य ग्रहों के प्रभाव को अच्छी तरह परिगणित कर लेने पर यह पता लगा कि यूरेनस परिगणित कक्षा पर गमन नहीं कर रहा है। इससे उसकी गति के अन्तर की खोज की गई और पता लगाया गया कि इसका निश्चित कक्षा से बाहर गमन करना किसी अन्य ग्रह की चाल के कारण

copppof) के भार की लेते हैं और एक गरम नली में, इसके ऊपर से हॉइड्रोजन निकाल देते हैं और एक गणक के तेज़ाब से मरी हुई नली में जले हुए पानी को जमाकर देखते हैं। यदि हम अभी हुई नली में से शुरू के मयू को बाहर भार में से निकाल दें तो हम जान सकते हैं कि कितना पानी पैदा किया गया है। इसके अन्तर ऑक्सीजन के परिमाण का तांबे के द्रव्य के भार की मूल भार में से निश्चल कर पता लगाया गया है। यदि हम ऑक्सीजन के भार की पानी के भार में से अलग कर दें तो हमें हॉइड्रोजन जिसकी हमने ऑक्सीजन के साथ मिला दिया है, भार का ज्ञान प्राप्त हो सकता है। तथा जब प्रयोग अच्छी तरह किया जाता है तब हम देखते हैं कि एक प्रतिशत जल बनाने के लिये ४४ ४१ भाग, ऑक्सीजन को ११६ ११ भाग हॉइड्रोजन के साथ मिश्रता आवश्यक होता है।

यह बिधि इत तिरान्त पर अवलम्बित है कि जो एक वस्तु का कारण है वह दूसरी वस्तु का कारण नहीं हो सकता।

जब हम किसी पदार्थों के मिला समूह से व्यवहार कर रहे हैं और हम ऊर्ध्व से कुछ के कारण जानते हैं तब हम निष्कर्ष निकालते हैं कि अवशेष का अवशिष्ट पदार्थ का कारण अवश्य ही अवशिष्ट पूर्ववर्ती अवस्थाओं में मिश्रता चाहिये। कार्बेय रीज महीन्य कहलाते हैं कि इत तिरान्त में यदि पदार्थ या घटना को कार्य माना गया है तो अवशिष्ट कार्यों के लिये उही प्रकार का तिरान्त जानना चाहिये कभी-कभी इत बिधि को कुछ मिला रूप में उपरिष्ठ किया जाता है। बजाय इसके कि अवशिष्ट उत्तर वर्ती अवस्थाओं की पूर्ववर्ती अवस्थाओं का परियाम कहलाया जाय हम पदार्थ में सम्पादकृत उत्तर के विद्यमान होने से इसके अवशेष कारण को सोचते हैं। इही बात को स्पष्ट करने के लिये मैगोन महीन्य ने निम्न शिलित निम्न कहलाया है :—

“अथ किसी मिला पदार्थ या घटना के एक भाग की इच्छा निश्चित कारणों द्वारा नहीं हुई है, तब उस अवशिष्ट भाग के लिये कोई अन्य कारण अपेक्ष्य सोचना चाहिये।”

उदाहरणों के समूह भेद रखते हैं। दोनों विधियों में अन्तर यह है कि व्यतिरेक विधि में, वह उदाहरण जिसमें अवस्था नहीं उत्पन्न होती है उसे अनुभव देता है, तथा अवशेष विधि में उदाहरण, पूर्व सामान्यानुमान से उपलब्ध विशेषानुमान से लिया जाता है। व्यतिरेक विधि, इसमें कोई सशय नहीं, सर्वोत्कृष्ट सामान्यानुमानीय विधि है। तथा अवशेष-विधि में विशेषानुमान का कुछ तत्व दिखाई देता है।

(१५) उपर्युक्त पाँच विधियों का परस्पर सम्बन्ध

कारणता-सम्बन्ध के परिणाम के लिये मिल महोदय ने ५ विधियाँ स्थापित कीं, जिनके नाम निम्नलिखित हैं -

- (१) अन्वय-विधि।
- (२) व्यतिरेक-विधि।
- (३) सम्मिलित-अन्वय-विधि।
- (४) सहगामि-विचरण विधि।
- (५) अवशेष-विधि।

इन पाँचों विधियों में से अन्वय और व्यतिरेक इन दो विधियों को मिल ने मौलिक विधियाँ माना है तथा अन्य विधियाँ इन्हीं दो विधियों के विशेष रूप हैं।

जैसे, सम्मिलित-विधि कोई स्वतन्त्र-विधि नहीं है किन्तु अन्वय-विधि का ही एक विशेष रूप है। यह हम देख चुके हैं कि अन्वय विधि कारण बहुत्व के सिद्धान्त से खडित होती है और इस दिक्कत को दूर करने के लिये हम सम्मिलित-विधि का प्रयोग करते हैं। यह सम्मिलित-विधि अन्वय-विधि का द्विगुणित प्रयोग है क्योंकि इसके अन्दर हम उदाहरणों के दो समूह लेते हैं—एक में हम विद्यमानता में समानता दिखलाते हैं तथा दूसरे में अविद्यमानता में समानता दिखलाते हैं। इसी कारण से सम्मिलित विधि को ठीक प्रकार से द्विगुणित अन्वय-विधि कहा गया है। इस सम्मिलित-विधि को हमें व्यतिरेक-विधि के साथ गड़बड़ में नहीं डालना चाहिये।

जहाँ तक सहगामि-विचरण-विधि का सम्बन्ध है हम उसको अवस्थाओं के अनुसार अन्वय विधि का एक खास विशिष्ट रूप मान सकते हैं या

है जो इस पर अपना प्रभाव डेक रहा है और जिससे हम तब तक नहीं आनते थे । इस अपरिचित ग्रह का नाम मेरम्यून या बिछड़ी इस विधि से जोब हुई ।

(१४) अवशोष-विधि की विशेषताएँ

इस विधि की विशेषता यह है कि इसका प्रयोग हम तभी कर सकते जब हमारा अवस्था-विषयक ज्ञान कुछ अधिक हो जाय । अर्थात् जब हमने आत्मन्यानुमानीय प्रक्रिया में कुछ विशेष उपस्थिति कर ली हो और अवस्था के कुछ उदाहरणों की छिन्न कर लिया हो । तथा जब हमने किसी पदार्थ या पदार्थ के कारणों को बहुत दायों में जान लिया हो और उनके ज्ञान में कुछ कमी या अधिक्ता या अतिरिक्त अनुभव में आता हो तब भी हम इस विधि को प्रयोग में ला सकते हैं ।

अवशोष-विधि में हमें कुछ विशेषानुमान का लक्ष्य हुआ हुआ प्रतीत होता है । इसके अन्दर प्राक्कीकरण की कुछ कर लक्ष्य है यह यह है कि कुछ पूर्ववर्ती अवस्थाओं के प्रभाव उत्तरवर्ती अवस्थाएँ उत्पन्न होती हैं । इसके प्रभाव गणना या विशेषानुमान की प्रक्रिया आरम्भ होती है । हम परिग्रह कारणों के ज्यों की गणना कर डालते हैं और पूरा कार्य में से इस परिग्रहित कार्य को निकाल देते हैं । इस प्रकार अवशिष्ट उत्तरवर्ती अवस्था अवशिष्ट पूर्ववर्ती अवस्था का कार्य प्रतीत होती है । इस विधि में अज्ञात अनुभव इतना कार्य-अवरी नहीं होता जिसकी गणना या विशेषानुमान कार्य-अवरी होता है । यही हेतु है कि तार्किक लोग अवशोष-विधि को विशेषरूप से विशेषानुमान की ही विधि मानते हैं ।

कुछ तार्किकों का कहना है कि अवशोष-विधि को अतिरेक-विधि का ही एक विशेष रूप मानना चाहिये । क्योंकि, यदि विचार किया जाय तो प्रतीत होगा कि दोनों के अन्तर सिद्धान्त नहीं प्रत्यक्ष किया गया है; अर्थात् यदि वे उदाहरण लिये जायें जो केवल एक अवस्था में भेद रखते हैं तो एक उदाहरण में विद्यमान हैं और दूसरे उदाहरण में अधिविद्यमान हैं तब, यह अवस्था जितनी केवल दो उदाहरणों के समूह में रखते हैं वृत्ती अवस्था का अवस्था है जितनी ही केवल दो

एक वस्तु के ही दो रूप हैं। यदि दो वस्तुएँ एक बात में समान हैं तो इसका अर्थ यह है कि वे अन्य बातों में भेद रखती हैं। अन्वय और व्यतिरेक दोनों साथ साथ रहते हैं और दोनों एक समान मौलिक हैं। एक को दूसरे में अन्तर्भूत करना सर्वथा निरर्थक है। अतः हम इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि अन्वय-विधि और व्यतिरेक-विधि दोनों ही मौलिक हैं तथा अन्य तीन विधियाँ इनके ही विशिष्ट रूप हैं।

(१६) प्रत्यक्षीकरण की विधियाँ तथा प्रयोग की विधियाँ

क्या हमारे लिये यह सम्भव है कि हम इन विधियों का इस प्रकार विभाजन करें कि अमुक विधियाँ प्रत्यक्षीकरण की हैं और अमुक विधियाँ प्रयोग की हैं ?

इस प्रश्न का उत्तर यह है कि इन विधियों को हम इस प्रकार प्रत्यक्षीकरण की विधियों और प्रयोग की विधियों में विभाजित नहीं कर सकते। क्योंकि इस प्रकार का विभाग इस बात का द्योतक होगा कि वास्तव में प्रत्यक्षीकरण और प्रयोग में मौलिक भेद है—लेकिन यह दिखलाया जा चुका है कि दोनों में कोई वास्तविक भेद नहीं है। प्रयोग केवल प्रत्यक्षीकरण का ही विशिष्ट रूप है।

अन्वयविधि आवश्यक रूप से प्रत्यक्षीकरण की ही विधि है क्योंकि जिन प्रकार के उदाहरणों की इसमें आवश्यकता होती है वे प्रत्यक्षीकरण द्वारा ही प्राप्त किये जाते हैं। यदि प्रत्यक्षीकरण इस विधि के उदाहरणों को दे सकता है तो प्रयोग को तो इस प्रकार के उदाहरण देने में कोई दिक्कत पैदा हो ही नहीं सकती। जब हम यह कहते हैं कि यह मुख्य रूप से प्रत्यक्षीकरण की विधि है तब हमारा मतलब यह नहीं है कि यह प्रयोग से अपने विषय को प्राप्त नहीं कर सकती किन्तु हमारा अभिप्राय यह है कि यदि हम प्रयोग को काम में ला सकते हैं तो हमें विधियों की भी सहायता लेनी चाहिये (जैसे कि व्यतिरेक विधि,) जिससे हम अत्यधिक-बलवान निष्कर्ष निकाल सकें।

व्यतिरेक-विधि वास्तव में प्रायोगिक विधि है। इस विधि को हम

व्यतिरेक-विधि का एक साथ विधि का रूप मान लेंगे । यदि हम उसी रूप में ही लें तो हमें इनको व्यतिरेक-विधि का विशेष रूप मानना पड़ेगा और यदि हम उसी रूप में लें तो हमें इनको अन्य विधि का विशेष रूप मानना पड़ेगा ।

मिल महीदय के अनुसार आयेन-विधि, वास्तव में, व्यतिरेक-विधि का एक विधिय रूप है । विधान्त दोनों में एक ही है केवल में निरोधात्मक उदाहरण के प्रमाण करने के तरीके में है । व्यतिरेक-विधि में निरोधात्मक उदाहरण किन्हीं परीक्षागत पदार्थ का प्रमाण नहीं उदाहरण है प्रयोग है प्राप्त किन्हीं आते हैं तथा अपर्याप्त विधि में निरोधात्मक उदाहरण पूरा मानानुमान द्वारा प्राप्त विशेषानुमान द्वारा प्राप्त किन्हीं आते हैं ।

अन्य-विधि और व्यतिरेक-विधि इन दोनों में विधा मूलानु के अनुसार व्यतिरेक-विधि अधिक मौलिक है क्योंकि अन्य-विधि ही कारखाना सम्बन्ध की वस्तु एवम् होती है तथा व्यतिरेक-विधि केवल कारखाना सम्बन्ध ही विद्य करती है ।

कारण रीति का विचार यह है कि अन्य-विधि की व्यतिरेक-विधि में सम्मिलित किया जाता है क्योंकि अन्य-विधि की प्रामाणिकता, एक उदाहरण के बाद दूसरे उदाहरण में अन्य सब अवस्थाओं के साथ पर निर्भर है जो त्याग, व्यतिरेक का मुख्य बिन्दु है । अन्य-विधि में उदाहरण केवल एक बात में समान दिखाई देते हैं तथा अन्य बातों में उनमें भेद दिखाई देता है । अतः यह कहा जा सकता है कि हम अन्य-विधि को व्यतिरेक-विधि में परिवर्तित कर सकते हैं क्योंकि व्यतिरेक-विधि उन विधियों में अधिक मौलिक है ।

कुछ व्यक्तियों के विचारानुसार किसी कार्य में व्यतिरेक-विधि की भी अन्य-विधि में अन्तर्भूत किया जा सकता है । व्यतिरेक-विधि के लिए केवल यही आवश्यकता है कि दो उदाहरण एक बात में भेद रखते हों और अन्य बातों में समानता रखते हों । अतः व्यतिरेक-विधि के पहले अन्य-विधि का होना आवश्यक या प्रतीत होता है ।

अपार्य में देखा जाय तो यही मान्य पड़ता है कि अन्य और व्यतिरेक

को सर्वोत्कृष्ट विधि है। सम्मिलित-विधि को हम अनुसंधान की विधि की अपेक्षा सिद्धि की विधि ही कह सकते हैं। इसका प्रयोग, हम विशेष रूप से कारण बहुत्व से उत्पन्न होने वाली कठिनाइयों को दूर करने के लिये जिससे अन्वय विधि निरर्थक सिद्ध होती है, करते हैं। अतः इसके द्वारा हम निपेधात्मक उदाहरणों के समूह को लेकर अन्य-विधि के द्वारा अनुमानित कारण की परीक्षा कर सकते हैं।

सहगामि-विचारण-विधि अनुसंधान के लिये अत्यन्त उपयोगी है। जब दो पदार्थ एक साथ परिवर्तन को प्राप्त होते हैं तब यह एक हमारे मस्तिष्क के लिये सूचना देती है कि उन दोनों में परस्पर कोई न कोई सम्बन्ध अवश्य है। जब यह व्यक्तिरेक विधि का ही विशेष रूप मानी जाती है तब यह सूचना सत्य सिद्ध होती है और जब यह अन्वय-विधि का विशेष रूप मानी जाती है तब निष्कर्ष केवल सम्भाव्य प्रतीत होते हैं।

अवशेष-विधि, व्यक्तिरेक-विधि का ही विशेष रूप है किन्तु यह केवल सिद्धि की ही विधि नहीं है अपितु अनुसंधान की भी विधि है। इस विधि के प्रयोग से वैज्ञानिक क्षेत्र में कितने ही महत्वशाली आविष्कार किये गये हैं। जब हम देखते हैं कि पदार्थ में कुछ भाग अव्याख्यात रहता है जिसको हम दूसरी प्रकार जान सकते हैं तब हम इसके अव्याख्यात भाग के कारण की खोज करने की कोशिश करते हैं। इसलिये अवशेष-विधि अव्याख्यात भाग के लिये सूचक स्तम्भ (Finger-post) का कार्य करती है।

(१८) विधियों की समालोचना

मिल महोदय का कहना है कि प्रायोगिक विधियों का सामान्यानुमान के क्षेत्र में सर्वोत्कृष्ट स्थान है। उनके अनुसार खोज के लिये इससे अच्छी विधियाँ हो ही नहीं सकती। यथार्थ में सामान्यानुमान की प्रतिष्ठा इन्हीं के द्वारा हो सकती है। उनका यह भी कहना है कि सामान्यानुमान हमें नियम और विधान देता है। यदि नियम और विधान के अनुसार हमारे तर्क ठीक बैठते हैं तो उनसे निकाले हुए निष्कर्ष निश्चयात्मक होंगे। इस निश्चयात्मकता को दिखलाने और सिद्ध करने के लिये ही प्रायोगिक विधियाँ काम में लाई जाती हैं।

साधारण प्रत्यक्षीकरण के प्रयोग में ला सकते हैं—जैसे, हम अपने दैनिक अनुमानों में इसकी जागते हैं। अब हम अपने विषय को साधारण प्रत्यक्षीकरण से ग्रहण करते हैं तब हमारे निष्कर्ष निम्नपात्मक नहीं होते। यह प्रयोग ही है जो निम्नपात्मक और सही उदाहरण है तथ्य है और जो स्वतंत्र-विधि की आवश्यकता को पूर्ण रूप से पूरी कर सकता है।

सम्मिश्र-विधि अन्वय-विधि का विस्तृत रूप होने के कारण कोई स्वतंत्र विधि न होती हुई, अन्वय-विधि के ही समान विधि है।

व्यापार-विधिरूप-विधि को या तो हम अन्वय-विधि का विशेष परिवर्तन मान सकते हैं या स्वतंत्र-विधि का परिवर्तन मान सकते हैं। अब यह अन्वय-विधि का रूप माना जाता है तब यह प्रत्यक्षीकरण का ही विशेष रूप है किन्तु अब यह स्वतंत्र-विधि का रूप माना जाता है तब यह वास्तव में स्वतंत्र-विधि का ही विशेष रूप है।

अवशेष-विधि स्वतंत्र-विधि का सात रूप है और इसलिये इसकी स्वतंत्रता का रूप मानना अधिक उपयुक्त है। इस विधि का प्रयोग प्रत्यक्षीकरण में भी किया जाता है; किन्तु उक्त अवस्था में निम्नोक्त हुए इसके निष्कर्ष तभी निम्नपात्मक गिने जा सकते हैं जब हम प्रयोग को आम में लाते।

(१७) अनुसंधान की विधियाँ और सिद्धि की विधियाँ

मिश्र महीद्वय का कहना है कि बितनी प्रायोगिक विधियाँ हैं वे सब सिद्धि की विधियाँ हैं अनुसंधान की नहीं। किन्तु विचार करने पर प्रतीत होगा कि मिश्र अपने विचारों में धार्मिकता नहीं रखता क्योंकि इस विषय में उसके विचार अनुक्रम नहीं हैं। यहाँ तक अन्वय-विधि का सम्बन्ध है उनका कहना है कि यह कारणात्ता के सम्बन्ध की सूचना देती है; यह इसको ठीक नहीं कर सकती। अन्वय-विधि कारण की सूचना देती है तथा स्वतंत्र-विधि यह निश्चित करती है कि अनुमानित कारण सब कारण हैं; अतः इस दृष्टिकोण के अनुसार यह कहा जा सकता है कि अन्वय-विधि अनुसंधान की विधि है इसके बजाय कि इसे सिद्धि की विधि कहा जाय। यहाँ तक स्वतंत्र-विधि का सम्बन्ध है मिश्र का कहना है कि यह सिद्धि

मिल महोदय इस आपत्ति को इस प्रकार सुलझाते हैं और वे स्वीकार करते हैं कि सामान्यानुमानीय वाक्य कठिनता से प्राप्त होते हैं और उनको सामान्य रूपों में रखना और भी कठिन है। किन्तु इस प्रकार के पेचीदे पदार्थों या घटनाओं को सरल करने के पहिले यह जानना आवश्यक हो जाता है कि हम उन रूपों को जानें जिनमें हमें उन पदार्थों या घटनाओं को प्रकट करना है। जैसे विशेषानुमान में सिलाजिन्म एक अनुमान का रूप है जिसके अन्दर समग्र विशेषानुमानीय तर्क को टिखलाना है, वैसे ही सामान्यानुमान में भी हम विधियों को उपस्थित करते हैं जिनके अन्दर तमाम सामान्यानुमानीय तर्क प्रकट करना चाहिये जिससे हम उनकी प्रमा-णिकता सिद्ध कर सकें।

(२) कारण-बहुत्व का सिद्धान्त और कार्य-समिश्रण का सिद्धान्त विधियों को प्रमाणिता के लिये अत्यन्त घातक है।

सामान्यानुमानीय विधियाँ केवल दो बातों की कल्पना करती हैं :—

(१) एक कार्य का केवल एक कारण होता है अर्थात् कार्य की कुछ पूर्ववर्ती अवस्थाएँ होती हैं (२) भिन्न-भिन्न कार्य अलग अलग रखे जाते हैं और हम उनमें भेद कर सकते हैं। किन्तु इन दोनों कल्पनाओं के लिये हमारे पास कोई प्रमाण नहीं है।

कारण बहुत्व का सिद्धान्त हमें यह बतलाता है कि भिन्न भिन्न अवसरों पर वही कार्य भिन्न-भिन्न कारणों से उत्पन्न हो सकता है। इससे अन्वय-विधि निरर्थक सिद्ध हो जाती है। यह हो सकता है कि अनेक उदाहरणों के इकट्ठे करने से और सम्मिलित-विधि के प्रयोग करने से अन्वय-विधि की असफलता के अवसरों को कुछ रोका जा सके किन्तु गलती की सम्भावना को सर्वथा नहीं हटाया जा सकता। व्यतिरेक-विधि भी केवल यही सिद्ध कर सकती है कि दिये हुए उदाहरण में एक खास अवस्था कारण कही जा सकती है क्योंकि दूसरी विधियाँ या तो अन्यव-विधि के या व्यतिरेक-विधि के रूप हैं, इसलिये उनको भी कारण-बहुत्व का सिद्धान्त निरर्थक सिद्ध कर सकता है।

कार्य-समिश्रण के सिद्धान्त के अनुसार हमारे लिये यह सम्भव न हो

मित्र मंडोहर का यह शब्द 'अर्थ' शक्ति के मान्य नहीं है और वे निम्नलिखित धारितियों ठाठते हैं:—

(१) प्रथम विधियों के आधार पर हम यह स्वीकार कर लेते हैं कि प्रकृति के पेशावे पदार्थों या घटनाओं को हम आधारय सूत्रों में अनूद्धित कर सकते हैं ।

(२) द्वितीय, कारणबहुल का विद्यामय और कार्यसमिपक व विद्यान्त, विधियों की प्रामाणिकता के लिये अत्यन्त पातक है ।

(३) तृतीय, विधियों स्वरूपतः सामान्यानुमानिक नहीं हैं वे वितीय नुमानिक हैं ।

अब हम इन धारितियों पर विचार कम से विचार करेंगे ।

(१) विधियों के आधार पर हम यह स्वीकार कर लेते हैं कि प्रकृति के पेशावे पदार्थों या घटनाओं को हम आधारय सूत्रों में अनूद्धित कर सकते हैं ।

विधियों के आधार पर हम यह सोचने लग जाते हैं कि प्रकृति के पदार्थ और घटनाएँ इतनी सरल हैं कि हम उनको अत्यन्त सरल सूत्रों में अनूद्धित कर सकेंगे । विधि का अन्तर हमारे सामने कुछ निश्चित पूर्ववर्ती प्रकृतियाँ होती हैं और उन्हीं के अनुसार उत्तरवर्ती अवस्थाएँ भी होती हैं—हम उन्हीं के आधार पर कार्य-कारण-भाव सिद्ध करने लगते हैं । यथार्थ में प्राकृतिक पदार्थों और घटनाओं का स्वभाव इतना पेचीदा होता है कि उनमें से कुछ अवस्थाओं की क ल ग के पूर्व हम में मानकर उन्हीं के अनुसार क ल ग को उत्तर रूप में प्रकट करना पीसे से लाठी नहीं होता है । अतः ही हमें इस रूप में और चिन्तित रूप में प्रकट करने से हम अकदम यह जान जाते हैं कि अमुक अवस्थाएँ पूर्ववर्ती हैं और अमुक उत्तरवर्ती । किन्तु प्राण देता नहीं होता । इती हेतु से हेतु ल (Whewell) साहब यह आपत्ति ठाठते हैं कि विधियों के अन्तर हम किसी गलत को मानकर बैठ जाते हैं । किसी लोभ करना अत्यन्त दुर्लभ है—अर्थात् पेचीदे पदार्थों और घटनाओं को आधारय समझ बैठते हैं । यह विधियों की प्रथम कमजोरी है ।

मिल महोदय इस आपत्ति को इस प्रकार सुलभताते हैं और वे स्वीकार करते हैं कि सामान्यानुमानीय वाक्य कठिनता से प्राप्त होते हैं और उनको सामान्य रूपों में रखना और भी कठिन है। किन्तु इस प्रकार के पेचीदे पदार्थों या घटनाओं को सरल करने के पहिले 'यह जानना आवश्यक हो जाता है कि हम उन रूपों को जानें जिनमें हमें उन पदार्थों या घटनाओं को प्रकट करना है। जैसे विशेषानुमान में सिलाजिज्म एक अनुमान का रूप है जिसके अन्दर समग्र विशेषानुमानीय तर्क को दिखलाना है, वैसे ही सामान्यानुमान में भी हम विधियों को उपस्थित करते हैं जिनके अन्दर तमाम सामान्यानुमानीय तर्क प्रकट करना चाहिये जिससे हम उनकी प्रमा-
णिकता सिद्ध कर सकें।

(२) कारण-बहुत्व का सिद्धान्त और कार्य-संमिश्रण का सिद्धान्त विधिओं की प्रमाणिता के लिये अत्यन्त घातक हैं।

सामान्यानुमानीय विधियाँ केवल दो बातों की कल्पना करती हैं :—

(१) एक कार्य का केवल एक कारण होता है अर्थात् कार्य की कुछ पूर्ववर्ती अवस्थाएँ होती हैं (२) भिन्न-भिन्न कार्य अलग अलग रखे जाते हैं और हम उनमें भेद कर सकते हैं। किन्तु इन दोनों कल्पनाओं के लिये हमारे पास कोई प्रमाण नहीं है।

कारण बहुत्व का सिद्धान्त हमें यह बतलाता है कि भिन्न भिन्न अवसरों पर वही कार्य भिन्न-भिन्न कारणों से उत्पन्न हो सकता है। इससे अन्वय-विधि निरर्थक सिद्ध हो जाती है। यह हो सकता है कि अनेक उदाहरणों के इकट्ठे करने से और सम्मिलित-विधि के प्रयोग करने से अन्वय-विधि की असफलता के अवसरों को कुछ रोका जा सके किन्तु शलती की सम्भावना को सर्वथा नहीं हटाया जा सकता। व्यतिरेक विधि भी केवल यही सिद्ध कर सकती है कि दिये हुए उदाहरण में एक खास अवस्था कारण कही जा सकती है क्योंकि दूसरी विधियाँ या तो अन्यव-विधि के या व्यतिरेक-विधि के रूप हैं, इसलिये उनको भी कारण-बहुत्व का सिद्धान्त निरर्थक सिद्ध कर सकता है।

कार्य-संमिश्रण के सिद्धान्त के अनुसार हमारे लिये यह सम्भव न हो

कि मित्र-मित्र करणों को अलग-अलग कर उन्हें और एक पदार्थ या पदार्थ सम्मिलित करणों का पदार्थ हो उदाहरणार्थ, अन्धी कृत्त एक उदाहरण है जो अनेक करणों का सम्मिलित कार्य है अर्थात् ठोस चीज का भी हिस्सा है अन्धी कर्पा भी ठोस काम कर रही है, किसान के परिश्रम का भी बीग है, इत्यादि । प्रायोगिक विधियों यह चाहती है कि मित्र-मित्र कार्य, क ल ग 'क' ल' ग' के रूप में अलग-अलग प्रतीत होने चाहिये । यदि मित्र-मित्र का एक साथ मिला दिये जाते हैं तो यह निर्माण करना असम्भव हो जायगा कि सम्मिलित कार्य में से कौन का भाग किस करण से उत्पन्न हुआ है । अतः इस प्रकार के मामलों में व विधियों निरर्थक ठिक् होती हैं ।

सम्मिलित करणों के मामलों में सहजमि-विचरण-विधि और अवरोध-विधि कुछ छायाका कर सकती हैं । यदि दो पदार्थ या पदार्थ एक साथ परिवर्तन को प्राप्त होती हैं तो यहाँ प्रयत्न अवरोध हो सकती है कि वे दोनों करणों के सम्बन्ध से सम्बन्धित हैं या नहीं और हमारी यह अवरोध सफल परिणामों का अवरोध किन्तु बन सकती है । इसी प्रकार अवरोध विधि भी हमारी कड़ी छायाका कर सकती है क्योंकि जब हम कुछ अल्प काल अवरोध पाते हैं तो हम उस अवरोध के शिथिल कारणों की वृत्ति करते हैं और उस दिशा में पुनः लौट कर अवरोध कर देते हैं ।

यहाँ यह ध्यान देना आवश्यक है कि ये प्रायोगिक विधियाँ अवरोध बहुत ही कार्य-सम्बन्ध से उत्पन्न होनेवाली कठिनाइयों को दूर नहीं कर सकती । यदि हम इन कठिनाइयों को दूर करना चाहते हैं तो यह आवश्यक है कि हम विशेषानुमानीय विधि का प्रयोग करें जो कि सामान्य गुमान और विशेषानुमान का सुन्दर मिश्रण है ।

(१) उक्त विधियाँ स्वरूपतः सामान्यानुमानीय नहीं हैं; ये विशेषानुमानीय हैं ।

उन्हीं कड़ी अवरोध को प्रायोगिक-विधियों के बिना उदाहरण या करती है यह यह है कि प्रायोगिक-विधियाँ स्वरूपतः सामान्यानुमानीय नहीं हैं किन्तु विशेषानुमानीय हैं अर्थात् इनसे हम विशेष से सामान्य की ओर

गमन नहीं करते अपितु सामान्य से विशेष की ओर गमन करते हैं। वेन (Bain) कहते हैं इन विधियों को हम अनुग्रह से सामान्यनुमानीय कह सकते हैं, अधिक उपयुक्त तो यही होगा कि इनको विशेषानुमानीय विधियाँ कहा जाय क्योंकि हम इन्हें विशेष रूप से सामान्यानुमानीय अनुसधानों में प्रयुक्त पाते हैं। हम आलोचना की सत्यता तब अधिक स्पष्ट होगी जब हम इन विधियों में होनेवाली तर्क-प्रणाली को भली भाँति समझ लें।

अन्वय-विधि इस सिद्धान्त पर अवलम्बित है—“कार्य के भाव को न विगाड़ते हुए हम जो कुछ अलग कर सकते हैं वह कारण का भाग नहीं बनाया जा सकता”। यह सिद्धान्त कारणता के सिद्धान्त से निकाला गया है। इस सिद्धान्त को हम मुख्य वाक्य मानकर निम्नलिखित सिल्लजिज्म बनाते हैं :—

“जो कुछ अलग किया जा सकता है वह कारण नहीं हो सकता।

ख ग, घ ङ अलग किये जा सकते हैं।

∴ ख, ग, घ ङ आदि कोई कारण नहीं हो सकते।”

किन्तु कारणता का सिद्धान्त बतलाता है कि प्रत्येक कार्य का कारण अवश्य होता है, इसलिये अन्वय-विधि यह बतलाती है कि अपरिवर्तितनीय पूर्वावस्था ‘क’ अपरिवर्तनीय उत्तर अवस्था ‘क’ का कारण है। इससे यह स्पष्ट हो गया कि अन्वय-विधि कारणता के सिद्धान्त से निकाला हुआ सिद्धान्त है अर्थात् विशेषानुमान है और प्रयत्न-कारण का सिद्धान्त भी कारणता के सिद्धान्त से निकाला हुआ सिद्धान्त है। अतः दोनों विशेषानुमान रूप हैं।

इसी प्रकार व्यतिरेक-विधि भी विशेषानुमान का रूप है। व्यतिरेक विधि इस सिद्धान्त पर अवलम्बित है—“बिना कार्य के विगाड़े हुए हम जिस किसी अवस्था को अलग नहीं कर सकते वह उसका कारण है”। इसको हम मुख्य वाक्य बनाकर निम्नलिखित सिल्लजिज्म बनाते हैं —

जो कुछ अलग नहीं किया जा सकता है वह कारण है।

‘क’ अलग नहीं किया जा सकता।

∴ ‘क’ कारण है।”

इस प्रकार हम देखते हैं कि अतिरिक्त-विधि उद्योग छ छिद्राणा का निष्कर्षण है जो पुनः कार्यरता के नियम से निष्पन्न होता है। ठीक इसी प्रकार यह भी दिखलाया जा सकता है कि अद्यपि-विचार-विधि इस छिद्राणा से निष्पत्ती हुई है "यदि एक पृथक् पृथक् अरथा और उत्तरवर्ती अरथा अद्यपि-अरथा में एक साथ पड़ती हैं और जाती हैं तो उनमें अरथ ही अद्यपि-अरथा-साधक-सम्बन्ध होगा।

अब तो कुछ सम्मिश्रित-विधि का सम्बन्ध है यह अद्यपि-विधि का विरोध रूप है। इसलिये अद्यपि-विधि के समान यह भी विरोधात्मकानीय ही विधि है।

अद्यपि-विधि के बारे में तो मिला का सार्य कहना है कि इसमें विरोधात्मकता का कुछ तत्त्व अरथ है क्योंकि निरपेक्षात्मक उदाहरणों की परीक्षागत पदार्थ या धरणा की अविद्यमानता की प्रकट करत हैं, उनको हम न तो प्रायश्चित्त-रूप से प्राप्त कर सकते हैं और न प्रयोग से प्राप्त कर सकते हैं किन्तु पूर्वज्ञान से उत्पन्न निष्कर्षण का विरोधात्मकता से प्राप्त करते हैं। यह स्पष्ट है क्योंकि यह अतिरिक्त-विधि का विरोध रूप है इसलिये इसके अन्दर यही अद्यपि-विधि सम्मिश्रित है। इसकी है भी अतिरिक्त विधि में पाया जाती है।

अब हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि वे सामान्यानुमाननीय विधियों सामान्यानुमानरूप कदापि नहीं है किन्तु केवल विरोधात्मकता रूप हैं। ये सब कार्यरता के छिद्राणा से निष्पत्ती हुई विधियाँ हैं। जैसा कि कारखाने कीट में कहा है "हम सामान्यानुमाननीय तर्क की केवल अद्य-स्वभाव का रूप मान सकते हैं क्योंकि यह (१) अद्य-कारणभाव के अद्य-स्वभाव में पाया जाया है (२) इस छिद्राणा से कुछ अद्य-अनुमानों की निष्पत्ती जाता है किन्तु बिना निष्कर्षण में किन्तु जा सकता है तथा (३) यह किन्तु-विधियों के रूप में निष्कर्षण के प्रयोगों की प्रकट करता है किन्तु अद्य-स्वभाव का रूप के रूप में एकतर कार्यरता के विधियों के स्वरूप में रहता जा सकता है किन्तु

यह दिखाया जा सके कि कुछ उदाहरण नियमों का पूर्णरूप से परिपालन करते हैं।”

अभ्यास प्रश्न

- (१) तर्कशास्त्र में प्रायोगिक-विधियों की आवश्यकता क्यों बतलाई गई है ? सबके लक्षण लिखकर उदाहरण दो ।
- (२) प्रायोगिक-विधियों के दो मूल सिद्धान्त कौन से हैं जिनके आधार पर उनको परिवर्धित किया गया है ? अच्छी तरह विवेचन करो ।
- (३) वे कौन से दो प्रकार हैं जिनमें अवशेष-विधि का प्रयोग किया जा सकता है ? उदाहरण देकर अपने उत्तर को स्पष्ट बनाओ ।
- (४) प्रायोगिक-विधियों से आपका क्या अभिप्राय है ? इनको प्रायोगिक विधियाँ क्यों कहा गया है ?
- (५) प्रत्यक्करण के भिन्न-भिन्न सिद्धान्त क्या हैं ? इनका प्रायोगिक-विधियों के साथ क्या सम्बन्ध है ?
- (६) अन्वयविधि का उदाहरण पूर्वक लक्षण लिखो । इस विधि में कौन-कौन कमियाँ हैं ? वे किस प्रकार दूर की जा सकती हैं ?
- (७) कारण-बहुत्व और कार्य-समिश्रण के सिद्धान्त किस प्रकार अन्वय विधि में बाधा उपस्थित करते हैं ? इसका हल दो ।
- (८) व्यतिरेक-विधि पर पूर्ण प्रकाश डालकर यह सिद्ध करो कि यह अन्वय-विधि से अधिक उपयोगी है ।
- (९) अन्वय-विधि का यथार्थ उदाहरण दो तथा यह बतलाओ कि सम्मिलितान्वय-व्यतिरेक विधि का कब प्रयोग आवश्यक है ?
- (१०) “अन्वय-विधि और व्यतिरेक-विधि ये दोनों प्रत्यक्षीकरण और प्रयोग की विधियाँ हैं” इस वक्तव्य का क्या अभिप्राय है ?
- (११) “अन्वयविधि खोज की विधि है और व्यतिरेक-विधि सबूत की विधि है” इस कथन पर प्रकाश डालो ।
- (१२) अन्वय-विधि के द्विगुणित प्रयोग का लक्षण लिखकर उदाहरण दो । इस विधि का विशेष उपयोग क्या है ?
- (१३) व्यतिरेक विधि का लक्षण लिखकर यथार्थ और बीजात्मक उदाहरण

हो तथा यह सिद्ध करो कि व्यावहारिक जीवन में इस विधि का प्रत्यक्ष उपयोग है।

(१४) सह्यामि विवरण-विधि का सिद्ध के अनुसार सद्यः सिद्ध कर उदाहरण दो। इसको स्वतन्त्र विधि क्यों माना गया है ? इसकी सार्थकता प्रकट करो।

(१५) सह्यामि-विवरण-विधि का विशेष उपयोग कब किया जाता है ? इसके प्रयोग की सीमाएँ बतलाओ।

(१६) सह्यामि विवरण-विधि का सद्यः सिद्ध कर इसका व्यतिरेक-विधि से सम्बन्ध स्थापित करो।

(१७) अवशेष-विधि का सद्यः सिद्ध कर यथावत् और बीजात्मक दोनों प्रकार के उदाहरण दो। यह विधि विद्यापानुमान रूप क्यों मानी गई है ?

(१८) सिद्ध करो कि सब सामान्यानुमानाय विधियाँ स्वभाव से विशेषानुमानाय हैं ?

(१९) निवेदक उदाहरण किसे कहते हैं ? इनका किस विधि में विशेष उपयोग होता है ? उदाहरण देकर समझाओ।

(२०) सामान्यानुमानाय विधियों की सामचीनता—पूर्वक ध्याना करो। अन्य लोगों ने इनकी महत्ता की क्यों नहीं स्वीकार किया ?

(२१) क्या अवशेष-विधि को सामान्यानुमानाय माना जा सकता है ? यदि हाँ तो क्यों ?

(२२) बर्मी ॥ कुछ पित्रमयी हैं यह निष्कर्ष किस विधि से निकाला गया है ? उदाहरण-पूर्वक विधि का उल्लेख करो।

(२३) पाँचों विधियों का आपस में सम्बन्ध स्थापित कर यह सिद्ध करो कि ये सब सामान्यानुमान में प्रात्यक्षिक उपयोगी विधियाँ हैं।

(२४) प्रकृति के नियमों के आधिष्ठातृ में प्रायोगिक विधियों ने कहीं तक सह्यता की है—इस पर प्रकाश डालो।

अध्याय ७

(१) प्रायोगिक विधियों की कठिनाइयों और उनको दूर करने के उपाय

यह हम पहले बतला चुके हैं कि प्रायोगिक विधियों की मुख्य कठिनाइयाँ दो हैं (१) कारण बहुत्व और (२) कार्य-संमिश्रण। आगे चलकर हम यह बतलावेंगे कि हम किस प्रकार इन कठिनायों को सम्भावना के सिद्धान्त (Theory of probability) अथवा अवसर-गणना (Calculation of chances) के द्वारा दूर कर सकते हैं। इस अध्याय में तो हम केवल यही विचार करेंगे कि कार्य-संमिश्रण के द्वारा उत्पन्न हुई कठिनाइयों को किस प्रकार दूर किया जा सकता है।

(२) कार्य-संमिश्रण और प्रायोगिक विधियाँ

पहले यह बतलाया गया है कि कार्य-संमिश्रण के दो रूप होते हैं (१) समानजातीय कार्य-संमिश्रण और (२) भिन्नजातीय कार्य-संमिश्रण। समानजातीय कार्य-संमिश्रण में प्रत्येक कारण का अलग-अलग कार्य पैदा होता चला जाता है और ये अलग-अलग कार्य एक समुदाय में एकत्रित होते जाते हैं जिसको हम मिश्र-कार्य (Complex effect) कहते हैं। भिन्न जातीय कार्य-संमिश्रण में प्रत्येक कारण का अलग-अलग कार्य समाप्त होता चला जाता है और सर्वथा एक नवीन मिश्र-कार्य उत्पन्न होता है। कभी-कभी भिन्न जातीय कार्य-संमिश्रण एक नवीन रूप को धारण करता है जिसे हम परिवर्तनों के नाम से पुकारते हैं, इनमें कारण और कार्य का परस्पर परिवर्तन किया जाता है। उदाहरणार्थ हाइड्रोजन और ऑक्सीजन पानी पैदा करते हैं और पुनः पानी हाइड्रोजन और ऑक्सिजन पैदा कर देता है। इस प्रकार के भिन्नजातीय कार्य-संमिश्रण

इस प्रयोग से प्रकटीत तरह समझ सकते हैं और इसीलिये इस प्रकार के कार्यों में प्रायोगिक विधियाँ काम में लाई जाती हैं । किन्तु अन्य प्रकार के मिश्र-कार्यों में विशेष रूप से जो/समानजातीय कार्य-समिश्रण से उत्पन्न होते हैं प्रायोगिक विधियाँ काम में नहीं लाई जा सकती । समानजातीय कार्य-समिश्रण में अनेक कारण होते हैं और कार्य उत्पन्न करने में प्रत्येक कार्य का कुछ न कुछ हिस्सा होता है । अतः इस प्रकार कार्य के संमिश्रण में जिसने अधिक कारण होंगे और प्रत्येक का बिठना कम लागू होगा प्रायोगिक विधियों का प्रयोग उतना ही कठिन होगा । मिश्र बहुदय का मन्तव्य है कि मिश्रकार्य के अनुसरण में प्रत्यक्षीकरण की विधि और प्रयोग की विधि दोनों समानरूप से काम में लाई जा सकती हैं ।

हम तपेदिक के रोग से कुछ होने का उदाहरण लेते हैं । यहाँ प्रारंभ यह है—क्या कोई मच्छली के यकृत का रोग का नाम इस रोग के दूर होने का कारण है ? साधारण प्रत्यक्षीकरण का प्रयोग इसमें कार्यकारी सिद्ध नहीं हो सकता । यह स्पष्ट है कि कई मिश्र कारणों को मिलाकर काम उत्पन्न करना चाहिये क्योंकि यहाँ कई कारण मिलकर कार्य कर रहे हैं । इसलिये प्रत्येक कारण का जब कार्य में उत्पन्न लागू है और इसीलिये कार्य किसी कारण विशेष का उसकी उपस्थिति या अनुपस्थिति या परिवर्तन में अनुसरण नहीं कर रहा है । इसी हेतु से अन्यविधि व्यष्टिकविधि और सङ्गामि विचारविधि का जब प्रत्यक्षीकरण की विधि के रूप में प्रयोग किया जाता है तब में विशेष कार्यकारी सिद्ध नहीं होती । इसी प्रकार प्रायोगिक विधि भी उपयोग में नहीं लाई जा सकती क्योंकि प्रयोग की काम में लाने के लिये हमें कुछ आवश्यक होने की आवश्यकता है जिससे करने के लिये हम असमर्थ हैं । उदाहरणार्थ प्रयोग में किसी अज्ञात अवस्था को आवश्यक पड़ा नहीं है । जब हम किसी बीमार अनुप्य को कोई मच्छली का रोग कोपनी के रूप में लेते हैं उस समय हमें बीमार की हालत का कुछ भी ज्ञान नहीं होता जिसका तपेदिक के रोग पर प्रभाव हो सकता है । अतः व्यष्टिक विधि इमाध विशेष कार्य नहीं कर सकती ।

अतः मिश्र कार्यों के विषय में प्रायोगिक विधियों का इतना ही प्रयोजन है कि ये हमें यह बतला सकती हैं कि प्रायः करके अनुकूल कारण से अनुकूल कार्य उत्पन्न हो सकता है। इसमें यह तो सिद्ध नहीं होता कि इनके द्वारा हम कार्य-कारण-भावको निश्चित कर सकते हैं। मिल महोदय का इन में यह मुझाव है कि ऐसी अवस्थाओं में हमें विशेषानुमानीय विधि से काम लेना चाहिये। अतः हमें विशेषानुमानीय विधि का वहाँ प्रयोग करना चाहिये जहाँ हम प्रत्यक्षीकरण और प्रयोग का साक्षात् प्रयोग करने में असमर्थ हों।

(३) विशेषानुमानीय विधि

विशेषानुमानीय विधि (Deductive method) के तीन रूप हैं।
(१) साक्षात् विशेषानुमानीय विधि (२) व्यत्ययात्मक विशेषानुमानीय विधि (३) भावात्मक विशेषानुमानीय विधि।

(१) साक्षात् विशेषानुमानीय विधि

साक्षात् विशेषानुमानीय विधि (Direct Deductive method) को भौतिक विधि भी कहा जाता है। इसके ३ क्रम हैं (१) साक्षात् सामान्यानुमान द्वारा भिन्न-भिन्न कारणों के नियम निश्चित करना (२) युक्तितर्क (Ratiocination) और (३) समर्थन (Verification)।

प्रथम क्रम में हम कुछ समय के लिये पूर्व सामान्यानुमान द्वारा निकाले हुए निष्कर्षों को स्वीकार कर लेते हैं। सामान्यानुमान हमें प्रायोगिक विधियों की सहायता से कारण और उनके नियमों का ज्ञान कराता है। यह हमारा ज्ञान निर्णयात्मक नहीं होता, इसी हेतु से हमें इसको परीक्षा के लिये विशेषानुमानीय विधि का प्रयोग करना पड़ता है। आरम्भ के लिये हम सामान्यानुमान द्वारा प्राप्त किये हुए निर्णयों को स्वीकार कर लेते हैं। जब हमारे सामने एक मिश्र कार्य आता है तब हम प्रथम सामान्यानुमान द्वारा निश्चित कर लेते हैं कि उसके प्रत्यक्-प्रत्यक् कारण और नियम क्या हो सकते हैं? जब हमें सामान्यानुमान द्वारा इस प्रकार की व्याख्या नहीं मिलती तब हम उसके विषय में प्राक् कल्पनाओं (Hypotheses) का सहारा लेते हैं। द्वितीय क्रम में मयुक्त निष्कर्ष का गणना के द्वारा निर्णय करते हैं।

हम प्रयोग से प्रकट कर सकते हैं और इसीलिए इस प्रकार के कार्यों में प्रायोगिक विविध काम में सार्थक होती है। किन्तु अन्य प्रकार के मध्य-कार्यों में विशेष रूप से जो समानांतरातीय कार्य-समिधण से उत्पन्न होते हैं प्रायोगिक विविध काम में नहीं सार्थक जा सकती। समानांतरातीय कार्य-समिधण में बनेक कारण होते हैं और कार्य उत्पन्न करने में प्रत्येक कारण का न कुछ हिस्सा होता है। अतः इस प्रकार कार्य के समिधण में कितने अधिक कारण होने और प्रत्येक का बितना कम भाग होना प्रायोगिक विविधों का प्रयोग उतना ही कठिन होता है। मिला महोदय का मतव्य है कि निम्नकार्य के अनुसंधान में प्रत्यक्षीकरण की विधि और प्रयोग की विधि दोनों समानरूप से काम में सार्थक जा सकती हैं।

हम उपेक्षिक के रोग से उक्त होने का उदाहरण लेते हैं। यहाँ प्रसन्न यह है—क्या कोई मछली के मूत्र का रस का बाबा इस रोग के दूर होने का कारण है। साधारण प्रत्यक्षीकरण का प्रयोग हमने कार्यकारी विधि नहीं हो सकता। यह स्पष्ट है कि कई विध कारणों को मिलाकर काम उत्पन्न करना चाहिये क्योंकि यहाँ कई कारण मिलाकर कार्य कर रहे हैं। इसीलिए प्रत्येक कारण का भाग कार्य में सम्मिलित रहता है और इसीलिए कार्य किसी कारण विशेष का एकही उपस्थिति या अनुपस्थिति या परिवर्तन में अनुसरण नहीं कर रहा है। इसी हेतु से सम्मिलित विधि व्यतिरेकविधि और सहगामि-विधिरूपविधि का अब प्रत्यक्षीकरण की विधि के रूप में प्रयोग किया जाता है तब ये विशेष कार्यकारी विधि नहीं होती। इसी प्रकार प्रायोगिक विधि भी उपयोग में नहीं सार्थक जा सकती क्योंकि प्रयोग की बाब में लाने के लिये हमें कुछ साधन होने की आवश्यकता है बिना करने के लिये हम असमर्थ हैं। उदाहरणार्थ प्रयोग में किसी अज्ञात धातु का धातु नहीं है। अब हम किसी बीमार मृत्यु को कोई मछली का रस । ५ रूप में बैठे हैं उस समय हमें बीमार की दशा का कुछ भी ज्ञान होता जिसका उपेक्षिक के रोग पर प्रभाव हो सकता है। अतः व्यतिरेक-विधि हमारा विशेष कार्य नहीं कर सकती।

अतः मिश्र कार्यों के विषय में प्रायोगिक विधियों का इतना ही प्रयोजन है कि ये हमें यह बतला सकती हैं कि प्रायः करके अमुक कारण से अमुक कार्य उत्पन्न हो सकता है। इससे यह तो सिद्ध नहीं होता कि इनके द्वारा हम कार्य-कारण-भावको निश्चित कर सकते हैं। मिल महोदय का इसमें यह सुझाव है कि ऐसी अवस्थाओं में हमें विशेषानुमानीय विधि से काम लेना चाहिये। अतः हमें विशेषानुमानीय विधि का वहाँ प्रयोग करना चाहिये जहाँ हम प्रत्यक्ष-करण और प्रयोग का साक्षात् प्रयोग करने में असमर्थ हों।

(३) विशेषानुमानीय विधि

विशेषानुमानीय विधि (Deductive method) के तीन रूप हैं।

(१) साक्षात् विशेषानुमानीय विधि (२) व्युत्पत्त्यात्मक विशेषानुमानीय विधि (३) भावात्मक विशेषानुमानीय विधि।

(१) साक्षात् विशेषानुमानीय विधि

साक्षात् विशेषानुमानीय विधि (Direct Deductive method) को भौतिक विधि भी कहा जाता है। इसके ३ क्रम हैं (१) साक्षात् सामान्यानुमान द्वारा भिन्न-भिन्न कारणों के नियम निश्चित करना (२) युक्तितर्क (Ratiocination) और (३) समर्थन (Verification)।

प्रथम क्रम में हम कुछ समय के लिये पूर्व सामान्यानुमान द्वारा निकाले हुए निष्कर्षों को स्वीकार कर लेते हैं। सामान्यानुमान हमें प्रायोगिक विधियों की सहायता से कारण और उनके नियमों का ज्ञान कराता है। यह हमारा ज्ञान निर्णयात्मक नहीं होता, इसी हेतु से हमें इसको परीक्षा के लिये विशेषानुमानीय विधि का प्रयोग करना पड़ता है। आरम्भ के लिये हम सामान्यानुमान द्वारा प्राप्त किये हुए निर्णयों को स्वीकार कर लेते हैं। जब हमारे सामने एक मिश्र कार्य आता है तब हम प्रथम सामान्यानुमान द्वारा निश्चित कर लेते हैं कि उसके प्रथक्-प्रथक् कारण और नियम क्या हो सकते हैं? जब हमें सामान्यानुमान द्वारा इस प्रकार की व्याख्या नहीं मिलती तब हम उसके विषय में प्राक् कल्पनाओं (Hypotheses) का सहारा लेते हैं। द्वितीय क्रम में संयुक्त निष्कर्ष का गणना के द्वारा निर्णय करते हैं।

इसको हम युक्ति-तर्क (Ratiocination) कहते हैं। इसके द्वारा हम यह जान लेते हैं कि विभिन्न-विभिन्न कारणों के नियमों द्वारा गणना करके उनके सम्मिश्रित प्रयत्न से कैसे निष्कर्ष उत्पन्न हो सकती हैं। प्रथम क्रम में हम प्रत्याज्ञा सया लेते हैं कि उनके संयुक्त निष्कर्ष क्या होने चाहिये। इस क्रम को विवेचानुमानात्मक विधि में विवेचानुमान कहा जाता है।

तृतीय क्रम में समर्थन (Verification) से काम लेना पड़ता है। धर्मार्थ परिगणित निष्कर्षों का समर्थन करने के लिये हम अनुमान से प्राप्त वस्तुओं की घोर इष्टि करने हैं और देखते हैं कि वे ठीक उतरती हैं या नहीं। यदि हम द्वितीय क्रम पर ही ठहर जाते हैं तो हम देखेंगे कि विवेचानुमानात्मक गणना कल्पना के अतिरिक्त कुछ नहीं है। हमारे परिगणित निष्कर्ष का प्रदर्शनों के साथ सामान्यतया भवत्स्य होना चाहिये। यदि इनकी संगति नहीं बैठती है तो हमें समझना चाहिये कि प्रथम क्रम में कुछ न कुछ दोष अवश्य है—धर्मार्थ हमने सब कारणों पर विचार नहीं किया है और नियमों को ही कार्य में लिया है या हमने उनके सम्मिश्रित कार्य की परीक्षा करने में गलती की है। अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि इस विधि में समर्थन का अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है। यह विवेचानुमानात्मक विधि में सामान्यतः अनुमान का क्रम है।

यहाँ कारणों की रीति के मूल्य का उत्प्रेषण करना अनुचित न होना—
 किसी विभिन्न मानविक वस्तु के लिये एक परीक्षक विचार करता है—
 (१) सामान्यतः अनुमान से निमित्त किये हुए कौन से नियमों का इसमें प्रयोग किया गया है। (यदि परिज्ञात नियम कार्यकारी सिद्ध नहीं होते तो उनकी अपहृ प्राक-कल्पनाएँ काम में लाई जा सकती हैं) (२) पश्चात् वह कार्य को गणना करता है और पहले कार्य की तरह इन अवस्थाओं में उक्त नियमों से फलित होता है। (३) अन्तर्गत वास्तविक पदार्थ के साथ इसकी तुलना कर अपने निष्कर्ष की जाँच करता है।

साक्षात् विवेचानुमानात्मक विधि का सहायक निम्नलिखित है—मान लो हम वास्तव में फेंकी हुई किसी वस्तु के माध्य के नियम का निश्चय करना चाहते हैं। प्रथम हम कारणों का पता सजाते हैं। सामान्यतः अनुमान

व्यत्यय-विशेषानुमानीय-विधि को ऐतिहासिक विधि कह कर पुकारते हैं क्योंकि इसका विशेष उपयोग इतिहास, राजनीति, समाजशास्त्र आदि में होता है। यह हम जान चुके हैं कि साक्षात् विशेषानुमानीय-विधि को भौतिक विधि बतलाया गया है क्योंकि इसका विशेष उपयोग भौतिक विज्ञानों में होता है। यह विचार करना गलत होगा कि साक्षात्-विधि और व्यत्यय-विधि क्रमशः भौतिक विज्ञानों और ऐतिहासिक विज्ञानों में ही प्रयोग की जाती हैं। यथार्थता यह है कि कारण जो मिश्र कार्य के स्वरूप को निश्चित करते हैं वे इतना अधिक सख्या में होते हैं या इतने अनिश्चित होते हैं कि उनके सम्मिलित कार्य की परिगणना पहले से कदापि नहीं हो सकती जिससे ऐतिहासिक-विधि कुछ लाभदायक सिद्ध हो सके।

(३) भावात्मक विशेषानुमानीय विधि

भावात्मक विशेषानुमानीय विधि (The Abstract Deductive method) शुद्ध रूप से विशेषानुमानीय विधि है। इसको रेखागणितीय विधि भी कहते हैं। यह हम देख चुके हैं कि साक्षात्-विशेषानुमानीय विधि और व्यत्यय-विशेषानुमानीय विधि दोनों विशेषानुमान और सामान्यानुमान का प्रयोग करती हैं यद्यपि भिन्न क्रम में। इसी कारण से जेवन्स महोदय ने इनका नाम **संयुक्त विधियाँ या मिश्र विधियाँ** रक्खा है। कोई कोई इनको **भावात्मक विशेषानुमानीय विधि या रेखागणितीय विधि** से प्रथक् बोध कराने के लिये **द्रव्यात्मक विशेषानुमानीय विधियाँ** कहते हैं। भावात्मक विशेषानुमानीय विधि या रेखागणितीय विधि सामान्यानुमान का सर्वथा उपयोग नहीं करती अपितु विशेषानुमान का उपयोग करती है। इसमें न तो प्रत्यक्षीकरण का और न अनुभव के आधार पर समर्थन का प्रश्न उठता है क्योंकि यह प्रधान रूप से भाव से सम्बन्ध रखती है न कि द्रव्यात्मक पदार्थों से। रेखागणित, भावात्मक विशेषानुमानीय विधि को प्रयोग में लाता है। रेखागणित ऐसे भावों से सम्बन्ध रखता है जैसे, बिन्दु, रेखा, इत्यादि जो भौतिक अणुओं से और भौतिक रेखाओं से सर्वथा भिन्न हैं क्योंकि यह भावात्मक विचारों को ही प्रयोग में लाती है, इसलिये इसके विरोधी अश नहीं होते और यदि शुद्ध रीति से विशेषानुमान निकाला

हैं कि उनके घूने कई प्रकार की माह्मियाँ विद्यमान थीं—शेष सौय इरीष में सरकार विदेशी भी घोर धन्याय करती थी इत्यादि । फिर हम पर विचारने का प्रयत्न करने हैं कि यहाँ देने कारण विद्यमान होते हैं वहाँ वह स्वाभाविक है कि अग्नितु ही । उस प्रकार जो कुछ देगा गया है उसमें हम विद्येयानुमान से उच्चतर नियमों के आधार पर सिद्ध करने हैं । उच्च उच्चतर नियमों के आधार पर विद्येयानुमान द्वारा हम पहले देते हुए उच्चतरत्वों के स्वयं का निर्धारण करने हैं ।

यहाँ व्यत्यय-विद्येयानुमानोप विधि का साक्षात् विद्येयानुमान विधि के साथ तुलना करना अधिक उपयुक्त होगा । दोनों विधियाँ विषय-वर्णन के कारण की निश्चित करने के लिये प्रयोग में लाई जाती हैं और दोनों में सामान्यानुमान तथा विद्येयानुमान का प्रयोग किया जाता है । साक्षात् विद्येयानुमानोप विधि में हम पहले कुछ कारणों को मान लेते हैं परन्तु उनके सम्मिलित कार्यों की परिणति करते हैं और अन्त में अनुमान को प्रमाण मानकर उनका समर्थन करने हैं । प्रथम जो कम कारणों की कल्पना में तथा विद्येयानुमान द्वारा उनके निष्कर्षों की परिणति से सम्बन्ध रखते हैं । अन्तिम क्रम सामान्यानुमान का है जिसमें प्रत्यक्षीकरण या प्रयोग पहले विद्येयानुमान का समर्थन करता है । इससे यह सिद्ध हुआ कि विद्येयानुमान पहले आता है और सामान्यानुमान बाद में आता है । इसी हेतु से इसकी साक्षात् विद्येयानुमानोप विधि कहा जाता है । व्यत्यय-विधि में सामान्यानुमान का पहले प्रयोग किया जाता है क्योंकि हम प्रथम पदार्थों के आकारों का अवलोकन करते हैं और तब उच्चतर सिद्धान्तों से विद्येयानुमान द्वारा निष्कर्ष निकालकर सिद्ध करना चाहते हैं कि पदार्थ उनसे निकलता है । साक्षात् विद्येयानुमान-विधि में सामान्यानुमान पहले के विद्येयानुमान का समर्थन करता है किन्तु व्यत्यय-विद्येयानुमानोप-विधि में उच्चतर सिद्धान्तों से निकाले हुए सामान्यानुमान का समर्थन किया जाता है । साक्षात् विधि में विद्येयानुमान प्रधानरूप से कार्य करता है और सामान्यानुमान पीछरूप से । इसके विपरीत व्यत्यय-विधि में सामान्यानुमान प्रधानता से कार्य करता है और विद्येयानुमान पीछरूप से । तार्किक लोप

व्यत्यय-विशेषानुमानीय-विधि को ऐतिहासिक विधि कह कर पुकारते हैं क्योंकि इसका विशेष उपयोग इतिहास, राजनीति, समाजशास्त्र आदि में होता है। यह हम जान चुके हैं कि साक्षात् विशेषानुमानीय-विधि को भौतिक विधि बतलाया गया है क्योंकि इसका विशेष उपयोग भौतिक विज्ञानों में होता है। यह विचार करना बलत होगा कि साक्षात्-विधि और व्यत्यय-विधि क्रमशः भौतिक विज्ञानों और ऐतिहासिक विज्ञानों में ही प्रयोग की जाती हैं। यथार्थता यह है कि कारण जो मिश्र कार्य के स्वरूप को निश्चित करते हैं वे इतनी अधिक सख्या में होते हैं या इतने अनिश्चित होते हैं कि उनके सम्मिलित कार्य की परिगणना पहले से कदापि नहीं हो सकती जिससे ऐतिहासिक-विधि कुछ लाभदायक सिद्ध हो सके।

(३) भावात्मक विशेषानुमानीय विधि

भावात्मक विशेषानुमानीय विधि (The Abstract Deductive method) शुद्ध रूप से विशेषानुमानीय विधि है। इसको रेखागणितीय विधि भी कहते हैं। यह हम देख चुके हैं कि साक्षात्-विशेषानुमानीय विधि और व्यत्यय-विशेषानुमानीय विधि दोनों विशेषानुमान और सामान्यानुमान का प्रयोग करती हैं यद्यपि भिन्न क्रम में। इसी कारण से जेवन्त महोदय ने इनका नाम **संयुक्त विधियाँ या मिश्र विधियाँ** रखी है। कोई कोई इनको **भावात्मक विशेषानुमानीय विधि या रेखागणितीय विधि** से प्रत्यक्ष बोध कराने के लिये **द्रव्यात्मक विशेषानुमानीय विधियाँ** कहते हैं। भावात्मक विशेषानुमानीय विधि या रेखागणितीय विधि सामान्यानुमान का सर्वथा उपयोग नहीं करती अपितु विशेषानुमान का उपयोग करती है। इसमें न तो प्रत्यक्षीकरण का और न अनुभव के आधार पर समर्थन का प्रश्न उठता है क्योंकि यह प्रधान रूप से भाव से सम्बन्ध रखती है न कि द्रव्यात्मक पदार्थों से। रेखागणित, भावात्मक विशेषानुमानीय विधि को प्रयोग में लाता है। रेखागणित ऐसे भावों से सम्बन्ध रखता है जैसे, बिन्दु, रेखा, इत्यादि जो भौतिक अणुओं से और भौतिक रेखाओं से सर्वथा भिन्न हैं क्योंकि यह भावात्मक विचारों को ही प्रयोग में लाती है, इसलिये इसके विरोधी अश्व नहीं होते और यदि शुद्ध रीति से विशेषानुमान निकाला

जाय तो इसमें समझी के लिये कोई स्थान नहीं होता जैसे विमुख के मुँहों में निष्कप निकाला जाता है कि किसी विमुख के धमकनी तीन बीज मिसकर दो समशोण के बराबर होते हैं।

(४) विरोधानुमानीय विधि का औचित्य

उपर्युक्त विवेचन से यह निश्चित स्पष्ट है कि सामान्यानुमान के एक शास्त्र में इस विधि के विवेचन के लिये कहीं तक औचित्य है। यह विधि सर्वत्र विरोधानुमानीय विधि है। इसके औचित्य के लिये केवल एक ही आधार है कि कभी-कभी विचारक वैवाचनिकीय विधि का भी इसके क्षेत्र के बाहर प्रयोग कर सकते हैं जैसे वे इनका राजनीति आधारक-व्यस्त और धर्म-शास्त्र में प्रयोग करते हैं। उदाहरणार्थ एक सामान्यीकरण—
 “सब मनुष्य विवेकशील हैं” से यह निष्कप विरोधानुमान प्राप्त होता है कि वह अपनी इच्छानुसार चिन्तन करने के लिये स्वतन्त्र है उसे अन्य बातों की धीर भी उसकी इसमें या अन्य बातों में स्वतन्त्रता की रोवती है सर्वत्र ध्यान देने की आवश्यकता नहीं।

अभ्यास प्रश्न

- (१) प्रायोगिक विधियों की क्या-क्या कठिनाणियाँ हैं ? वे कैसे दूर हो सकती हैं ?
- (२) नार्थ-मैन्सिंगु के सिद्धान्त में प्रायोगिक-विधियों का क्या उपयोग है ? उदाहरण देकर स्पष्ट व्याख्या करो।
- (३) विरोधानुमानीय विधि का स्वरूप लिखकर यह बतलाओ कि इसका कहीं-कहीं उपयोग होता है ?
- (४) सामान्य विरोधानुमानीय विधि का किस प्रकार उपयोग किया जाता है, स्पष्ट लिखो।
- (५) व्यापक-विरोधानुमानीय विधि का स्वरूप लिखकर उदाहरण दो।
- (६) भाषात्मक विरोधानुमानीय विधि का प्रयोग विशेष रूप से किस शास्त्र में होता है ? उदाहरण से उत्तर को स्पष्ट करो।
- (७) सामान्यानुमान के प्रकरण में विरोधानुमानीय विधि का प्रयोग कहीं तक उचित है ? इस पर प्रकाश डालो।

अध्याय ८

(१) संयोग और इसका प्रथक्-करण

गत अध्याय में हम यह देख आए हैं कि कार्य-समिश्रण से उत्पन्न हुई कठिनाइयों को किस प्रकार विशेषानुमानीय-विधि के प्रयोग द्वारा दूर किया जा सकता है। इस अध्याय में इस बात का विवेचन करेंगे कि कारण-बहुत्व के सिद्धान्त से उत्पन्न हुई कठिनाइयों को किस प्रकार संयोग और प्रथक्-करण के सिद्धान्तों के द्वारा कुछ हद तक दूर किया जा सकता है। कारण-बहुत्व के सिद्धान्त के अनुसार कार्य 'स' क, ख, ग इनमें से किसी एक कारण से उत्पन्न हो सकता है। जहाँ तक अन्वय-विधिका सम्बन्ध है वह इसमें सर्वथा कार्यकारी सिद्ध नहीं होती। कुछ मामलों में जहाँ हम निर्णयात्मक निष्कर्षों को प्राप्त नहीं कर सकते वहाँ हमें सम्भावनात्मक निष्कर्षों से ही सतोष करना पड़ता है। संयोग का सिद्धान्त कुछ नियम बनाता है जिनका प्रयोग कर के हम निर्णय करते हैं कि 'क' की स के कारण होने की सम्भावना, ख और ग के कारण होने से, अधिक या कम है। यदि हमें यह पता लगता है कि क और स प्रायः एक साथ रहते हैं तो हम निर्णय करते हैं कि यह मामला आकस्मिक या सम्भावनात्मक नहीं है किन्तु इन दोनों में कुछ न कुछ सम्बन्ध अवश्य है। अथवा दूसरे शब्दों में यह कहना चाहिये कि उनमें शायद कुछ कारणता का सम्बन्ध है और यह कारणता सम्बन्ध की सम्भावना मात्र नहीं है। अब हम जहाँ संयोग और सम्भावना के सिद्धान्त तथा उनके कारणों का विचार करेंगे।

(२) संयोग

जब हम कहते हैं कि यह कार्य संयोग वश हुआ है तब हमें उसमें

(1) Chance

कोई कार्य कारण सम्बन्ध नहीं बिताई देता । इसका अर्थ यह नहीं समझना चाहिये कि यदि कोई कार्य संयोगवश हुआ है तो उसका कोई कारण है ही नहीं । बिस्व में जो कुछ होता है वह सकारण होता है किन्तु कुछ कम ऐसे हैं जो एक खास समय या क्षेत्र में पैदा होते हैं जिनके अन्तर आपस में प्रत्यक्ष रूप से कोई कारण सम्बन्ध दृष्टि में नहीं आता । उनका पैदा होना या एक साथ होना संयोग से पैदा होना कहना जाता है । जैसे एक भारतीय कबीरान के लिये मोटर के अङ्ग्रे पर प्रतीक्षा कर रहा है । इतने में वहीं एक सड़क के किनारे पर पड़ हुआ । साम को बार बने एक पुराने मित्र से भेंट हो गई । इस प्रकार की भेंट की हम संयोग ही मिलाता कहते हैं । यह संयोग बरा मिलाता है क्योंकि इस प्रकार की भेंट के लिये पहले से कोई प्रयत्न नहीं था । इसी प्रकार जो भट्ठाएँ जिनका आपस में कोई सम्बन्ध नहीं है एक साथ पैदा होती हुई सी प्रतीत होती हैं तो हम उन्हें संयोग से पैदा हुई कहते हैं क्योंकि हम उनके बीच किसी प्रकार का कार्य-कारण-सम्बन्ध स्थापित नहीं कर सकते बाहे हम कितना ही प्रयत्न क्यों न करें । इसी प्रकार कुछ ऐसी भी भट्ठाएँ हैं जिनका पैदा होना इतना अनिश्चित या अनिश्चित है कि हम उनके नियमों का पता ही नहीं लगा सकते जिनके अनुसार उनके कारण इकट्ठे हो कर उनकी पैदा करते हैं । मान लो बीपड़ के क्षेत्र में हम ९ बार मोटियाँ फेंकते हैं और हम देखते हैं कि तीन और पाँच बेहरे वाली मोटियों में से प्रत्येक बार बार ऊपर की पिट्टी है और दो और बार बेहरेवाली मोटियों में से प्रत्येक तीन बार पिट्टी है । और एक और बार बेहरे वाली मोटियों में से प्रत्येक तीन बार पिट्टी है । यदि ९ बार फिर मोटियाँ फेंकी जाय तो परिणाम बही नहीं होगा । इस प्रकार के परावर्तों या भट्ठाओं की हम संयोग से उत्पन्न मानते हैं । इसी प्रकार यदि हम एक कपड़े को फेंकते हैं और देखते हैं कि फिर उसका ऊपर की पिट्टी है और कुछ नहीं पडती तो हम कहते हैं कि ऐसा संयोगवश हुआ है ।

अब हम यह कहते हैं कि जो भट्ठाएँ संयोगवश हुई हैं जैसे एक पुराने मित्र का मोटर के अङ्ग्रे पर मिलना या एक कपड़े के फेंकने पर साँचा पड़ना तो हम यह कभी नहीं कहते कि इनमें जो परिणाम उत्पन्न हुआ

है वह कारणों से मिलकर हुआ है। हमारा केवल इतना ही कहना होता है कि यह कैसे हुआ, हम कह नहीं सकते। हम कुछ नहीं कह सकते, मित्र की मोटर के अड्डे पर क्यों मुलाकात हुई, न हम कह सकते हैं रुपये के फेंकने पर वह सिर की ओर ही क्यों गिरा ? इसके विपरीत हम सोचते हैं कि यदि हम सब बातों को समझ लेते और सब कारणों को जान जाते तो हम भलीभाँति व्याख्यान कर देते कि अमुक खास घटना क्यों हुई अथवा क्यों दो-घटनायें जिनको हम कार्यकारण भाव से सम्बन्धित नहीं पाते, एक साथ पैदा होती हैं ? इस निष्कर्ष पर हम इसलिये पहुँचते हैं कि ससार में कोई कार्य बिना कारण के उत्पन्न नहीं होता और दिये हुए उदाहरण में हम कार्यकारणभाव को निश्चित करने में सर्वथा असमर्थ हैं। इसका मुख्य कारण हमारी बुद्धि की निर्बलता है। यदि कोई सर्वज्ञ होता तो वह सब कुछ जान लेता और उसके लिये वस्तु सयोगवश पैदा होती हुई नहीं दीख पड़ती। हम समझते हैं कि ऐसे पूर्ण ज्ञान का होना सम्भव नहीं है क्योंकि हमारी शक्तियाँ सीमित हैं और विश्व के पदार्थ अत्यन्त जटिल हैं। अतः यही कहा जा सकता है कि हमें 'सयोग', या नियम का अज्ञान है।

यद्यपि एक सर्वज्ञ के लिये सयोग नाम की वस्तु नहीं है, किन्तु जब हम समझते हैं कि एक घटना या पदार्थों का एक साथ होना सयोगवश होता है तब उस समय हम स्वीकार करते हैं कि हमारी बुद्धि का क्षेत्र सीमित है। लेकिन फिर भी हम यह स्वीकार नहीं कर सकते कि सयोग केवल आत्मीय कल्पना ही है। यह सत्य है कि हम कारणों को नहीं जानते किन्तु यह अज्ञान वैषयिक पदार्थ-जन्य है और इसका कारण विश्व-तत्त्व का विशाल और जटिल होना है। इसी हेतु से मिल महोदय ने सयोग का लक्षण लिखते हुए यह कहा है कि यह एक घटनाओं का ऐसा मेल है जिसकी अनुरूपता के बारे में हम कोई अनुमान नहीं लगा सकते। हम किसी घटना को सयोगजन्य तब कहते हैं जब हम प्राकृतिक पदार्थों की जटिलता के कारण उसके साथ किसी का कारणता-सम्बन्ध स्थापित करने में असमर्थ हो जाते हैं।

(३) संयोग का प्रयोजन

संयोग का प्रयोजन एक प्रकार की विधि है जिसके द्वारा हम सिद्ध करते हैं कि दो घटनाओं के मध्य जो सम्बन्ध है वह वास्तविक नहीं है किन्तु स्फुरण है। इस सिद्धान्त का आधार यह है कि यदि दो घटनाएँ केवल संयोग में सम्बन्धित हैं तो उनका सम्बन्ध बारम्बार नहीं होता। यदि वे दोनों बारम्बार एक साथ पैदा होती हैं तो सम्भव है उसमें कारणात्मक-सम्बन्ध विद्यमान हो। यदि वे बारम्बार एक साथ पैदा नहीं होती हैं तो सम्भव है उनमें कोई कारणात्मक सम्बन्ध नहीं हो।

इसका प्रतिपादन वेन ने बड़े सुन्दर ढंग से किया है —

‘घटनाओं के विधिकरण से बार-बार होने पर विचार करो और यह देखो कि इससे दोनों का बार-बार होना कितनी बार होता है यह विचार करते हुए कि उन दोनों में न तो सम्बन्ध है और न विरोध है। यदि दोनों अधिक बार एक साथ पैदा होती हैं तो उनमें सम्बन्ध है यदि कम बार पैदा होती हैं तो विरोध है।’

विधिकरण से बार-बार होने से वेन का अर्थ यह है कि दोनों परस्पर सम्बन्धित घटनाएँ, कितनी बार स्वाभाविक रूप से पैदा होती हैं। इस प्रकार, मानलो हम सोच रहे हैं कि साल वाक्यान्त और वर्षा में कोई सम्बन्ध है या नहीं तो सर्व प्रथम हमें दोनों घटनाओं के बार-बार होने को निर्धारित करना चाहिये। मान लो तीन दिन में एक बार एक बार होता है और वर्षा सात दिन में एक बार ही होती है तो इसका अर्थ यह हुआ कि दोनों एक साथ एक बार पैदा होते हैं। यदि दोनों घटनाओं को संयोग कह माना जाय तो दोनों का मिलना हमारी आँखा के अनुसार एक बार होता है। यदि हम देखते हैं कि वास्तव में वे कई बार एक साथ पैदा होती हैं एक हम अनुमान लगाते हैं कि उन दोनों में अवश्य सम्बन्ध है। यदि इसके विपरीत हम देखते हैं कि वे कई बार एक साथ नहीं पैदा होती हैं तो हमें मानना पड़ता है कि उनमें वास्तव में विरोध है। इसी प्रकार मान लो एक चोपड़ के बीज में छह छप्पा वाली गोटी कई बार पिली

है। यहाँ प्रश्न उपस्थित होता है—क्या छह सख्या वाली गोटी का बार-बार गिरना किसी कारणता के सम्बन्ध से होता है? हम जानते हैं कि यदि गोटी साधारण है तो इसको छह बार में एक बार सीधा गिरना चाहिये; यदि दिए हुए मामले में यह पाँच बार सीधी गिरती है तो हम निष्कर्ष निकालते हैं कि इसके फेंकने में कहीं न कहीं कुछ गड़बड़ है।

यहाँ अब एक और कठिनाई उपस्थित होती है। यह तब होती है जब फेंकने की सख्या अनिश्चित हो और हम प्रत्येक गोटी के चेहरों को छह दफा में एक बार ऊपर पढ़ता हुआ देखें। एक सामान्य गोटी के गेरने में पहले छह फेंकावों में चार दफा उपर को चेहरे का आना कोई असम्भव कार्य नहीं है। यद्यपि यह अच्छी तरह औसत से अधिक मालूम होता है किन्तु इस अवस्था से हम यह अनुमान नहीं कर सकते कि हमारी फेंकने की डब्बी गोटियों से भरी हुई है। अधिक से अधिक हम यही कह सकते हैं कि सम्भव है यह गोटियों से भरी हुई हो। मान लो हम १००० बार फेंकें और उसी प्रकार की अधिकता देखने में आवे तो इस बात की सम्भावना कि यह गोटियों से भरी हुई है, बढ़ जाती है। सख्या कितनी ही औसत से अधिक क्यों न हो, यह हमेशा अधिक या कम का प्रश्न है। यदि सख्या केवल अनिश्चित हो तो क्या हम निश्चय की आशा कर सकते हैं? क्योंकि अनन्त सख्या असम्भव है, अतः यह कहना पड़ेगा कि मयोग के प्रत्यक् कारण का प्रश्न सम्भावना के प्रश्न से बँधा हुआ रहता है।

(४) सम्भावना

सम्भावना^१ शब्द का अर्थ स्पष्ट नहीं है। इस शब्द के साधारण अर्थ से वैज्ञानिक अर्थ सर्वथा भिन्न है। साधारण रीति से जब हम यह कहते हैं कि अमुक कार्य या घटना की अधिक सम्भावना है तो इसका अर्थ यह होता है कि अमुक कार्य या घटना की न होने की अपेक्षा होने की अधिक सम्भावना है। एक कार्य या घटना जो कदाचित् उत्पन्न

होती है उसे साधारण बीजबान में सम्भावनात्मक नहीं कहते हैं किन्तु चयन कहते हैं। अतः साधारण बीजबान में हम सम्भावना और चयन में भेद विचारते हैं। किसी वस्तु को हम शक्य सय कहते हैं जब उसमें हम कोई आत्यन्तिक विरोध नहीं पाते। इस अर्थ में एक सुबल-विरि चयन है किन्तु साधारण बीजबान की भाषा में यह सम्भव नहीं है। वैज्ञानिक रूप से हम एक काय को सम्भावनात्मक कहते हैं यदि यह एक ओर असम्भव न हो और दूसरी ओर निश्चित न हो। यदि वस्तु आत्यन्तिक विरोध से परिपूर्ण हो तो हम उसे सर्वनाश चयन कहते हैं, तथा कुछ वस्तुएँ ऐसी हैं जिन्हें हम निश्चित कहते हैं। जैसे जब दो बटनाओं में कारणता सम्बन्ध सिद्ध हो जाता है तब हम उनको निश्चित कहते हैं। अतः यह कहना उपयुक्त है कि सम्भावना एक मात्राओं या घटों (Degrees) का मापन है जो असम्भवता से कुछ घटती है किन्तु निश्चयता से कुछ बढ़ती है। अतः साधारण भाषा में हम इसे चयन कहते हैं वैज्ञानिक भाषा में सम्भव भी कहलाती है।

कुछ विद्वानों ने सम्भावना को भिन्न (Fraction) के रूप में भी प्रकट किया है। मान लो २ निश्चय के लिए रक्ता गया है और चयन के लिये रक्ता गया है तो सम्भावना एक भिन्न होगी और वह $\frac{1}{2}$ या $\frac{1}{2}$ हो सकती है। इसमें हर एक बटना के होने के कारणों को बताता है और घटों इसके दूसरी बटना के साथ होने के कारणों को बताता है। बीजबान के क्षेत्र में यह भी ऊपर मिलने की सम्भावना हर के लिये फेंकने की संख्या रक्कर प्रकट किया गया है और कारणों की संख्या के अनुसार घट के लिये यह बार फेंका गया है। यह हम देख चुके हैं कि यदि कई बार फेंकने का प्रकट किया जाय तो यह भी ऊपर मिलने की सम्भावना $\frac{1}{2}$ होगी अर्थात् इसके मिलने की सम्भावना यह भी एक बार है।

कुछ पण्डित तार्किक लौक सम्भावना के सिद्धान्त को अनुपात द्वारा प्रकट करते हैं। उनका कहना है कि यदि यह के ऊपर मिलने

की भिन्न की सम्भावना है तो जिन मामलों में यह होता है उनका अनुपात ? ५ होगा। इसका अर्थ यह हुआ कि इसके होने के संयोग १ . ५ है अथवा न होने के संयोग ५ . १ हैं।

उपर्युक्त विवरण से हम यह स्पष्ट समझ गये होंगे कि किन प्रकार के उदाहरणों में सम्भावना का प्रश्न उठता है। ऐसे उदाहरणों में जिनके होने की मूल्या भीमित है उनमें घटना कई बार होती है, तथापि हम निश्चय पूर्वक नहीं जान सकते कि अमुक उदाहरण में यह घटना होगी या नहीं। पश्चात् हम इसकी सम्भावना की परिगणना करना आरम्भ करते हैं। हम विश्वास करते हैं कि कुछ नियम ऐसे हैं जो घटनाओं पर शासन करते हैं इसलिये उनको अवश्य होना चाहिये, किन्तु उनके कारण और नियमों का हमारा ज्ञान अपूर्ण होता है। यदि हमारा ज्ञान पूर्ण होता तो हम घटना के निश्चय पूर्वक होने की सम्भावना कर सकते थे। चूंकि हमारा ज्ञान अपूर्ण होता है, अतः हम इसकी सम्भावना की कूत लगाते हैं।

(५) सम्भावना के आधार

सम्भावना के आधार के विषय में तार्किक लोग हमेशा से विचार-विभेद रखते आये हैं। इनमें जेवन्स (Jevons) आदि महानुभावों का यह विचार है कि सम्भावना के आधार आत्मीय (Subjective) होते हैं। सम्भावना बहुत कुछ हमारे इस विश्वास पर अवलम्बित है कि अमुक घटना उत्पन्न होती है या इस प्रकार होती है। अन्य तार्किकों के अनुसार यह केवल वैयक्तिक (Objective) है और यह अनुभव पर आधारित है। इस विषय में कारवेथ रीड ने अपने समालोचनात्मक विचार, कि सम्भावना केवल आत्मीय है, इस प्रकार निबद्ध किये हैं —

(क) प्रथम, विश्वास का हम सतोष पूर्वक माप नहीं कर सकते। यह कोई नहीं कह सकता कि विश्वास, आत्मा की एक अवस्था या वृत्ति की भाँति, एक भिन्न के रूप में प्रकट किया जा सकता है। उदाहरणार्थ यदि एक पोस्ट आफिस के थैले में बहुत से पत्र भर दिये जाँय और हमें केवल यह ज्ञान हो कि इसमें एक पत्र रामू के नाम का है। हम पत्रों को एक-एक करके निकालते हैं और हर बार अपने विश्वास का मूल्याङ्कन

करते जाते हैं कि सब की धमू का पत्र निकलेगा। सब सोचिये—क्या हमारा विश्वास धमू के पत्र की दूसरी बार निकालने में बढ़ता जाता है क्योंकि कि पत्रों की संख्या घटती जाती है? हमारे लिये ऐसा निश्चित रूप से कह देना सम्भव नहीं है।

(ब) द्वितीय, हम देखते हैं कि विश्वास की वास्तविक वस्तुओं के सामं अनुकूलता इष्टि गोचर नहीं होती। मनोविज्ञान की दृष्टि से विश्वास एक विशिष्ट-वृत्ति है जिसमें प्राणा मय स्नेह, सीम व्याग्रह धारि बर्तते मरी रहती है और वह केवल अनुभव पर अवलम्बित नहीं रहता। ये मनुष्यों का अनुभव एक समान होने पर भी उनमें से एक कह सकता है कि मैंने घाम के समय मृत देखा है और इसके विपरीत दूसरा व्यक्ति जो घाम विश्वासी नहीं है कह सकता है कि उसने केवल चर की प्रतीति के ध्वर घस्य प्रकाशित एक वस्तु मात्र को ही देखा है। इसके अतिरिक्त है कि यदि यह केवल विश्वास का ही कार्य है तो हम इसकी सम्मानना का कोई अन्वय नहीं जमा सकते।

(ग) तृतीय यदि सम्मानना का संबंध सामान्यानुमान से वस्तुमा ज्ञान तो वह अवश्य ही अनुभव पर आधारित समझी जायगी। क्योंकि सामान्यानुमान की समान सामग्री अनुभव से ही ली जाती है। सामान्यानुमान का आधार विश्वास नहीं है किन्तु इसका आधार वह विश्वास हो सकता है जो वस्तुओं से सामंस्वरता रखता हो। अतः यह विचार कि सम्मानना केवल आत्मीय विषय है प्रकट है।

अपमूर्छ विवेचन से हम इस विचार पर पहुँचते हैं कि सम्मानना का सिद्धान्त जिसका हमने सामान्यानुमान में विचार किया है उसका केवल आत्मीय पक्ष नहीं है किन्तु विषय पक्ष भी है। आत्मीय दृष्टि से तो यह कहना पड़ेगा कि यह आत्मीय या मानसिक परिणति है किन्तु विषय की दृष्टि से तो यह अनुभव पर अवलम्बित है। यथार्थ में यही कहना उचित है कि सम्मानना आत्मीय और वैयक्तिक दोनों है। इसलिये जब

कभी हम कहते हैं कि यह घटना सम्भव है तो हमारा अभिप्राय यही होता है कि इसके होने में कुछ न कुछ साक्षी अवश्य है और कुछ न कुछ नहीं भी है। और जब हम यह देखते हैं कि इसके होने के संयोग, न होने की अपेक्षा, अधिक है तब हम कहते हैं कि हमारा विश्वास है कि ऐसा होगा। इस प्रकार हमने देखा कि इसमें आत्मीय और वैपयिक दोनों तत्व विद्यमान हैं।

(६) सम्भावना और सामान्यानुमान

साधारण रूप से तार्किकों का यह विचार है कि सम्भावना का सिद्धान्त सामान्यानुमान पर अवलम्बित है किन्तु इसके विपरीत जेवन्स महोदय का मत है कि सामान्यानुमान सम्भावना पर अवलम्बित है क्योंकि सामान्यानुमान द्वारा निकाले हुए निष्कर्ष सम्भावनात्मक होते हैं, सर्वथा निश्चयात्मक नहीं होते।

जेवन्स का कहना है कि प्रकृति इतनी विशाल है और प्राकृतिक पदार्थों का रूप इतना जटिल है कि हम यह निश्चय रूप से कभी नहीं कह सकते कि हमने जो कारणना का सम्बन्ध स्थापित किया है वह अवश्य ही सत्य होगा। किन्तु यह पहले बतलाया गया है कि सामान्यानुमान प्रकृति की एकरूपता पर अवलम्बित है। अतः इससे निकाले हुए निष्कर्ष सत्य हो सकते हैं यदि प्रकृति वास्तव में एक रूप हो और सर्वदा के लिए उसी प्रकार रहे। जैसा कि उनका कहना है “सामान्यानुमान निश्चयात्मक हो सकता है यदि हमारा ज्ञान, उन शक्तियों का, पूर्ण हो जो कि विश्व में कार्य कर रही हैं और हमें उसी समय यह भी निश्चय हो जाय कि जिस शक्ति ने विश्व को पैदा किया है वही शक्ति इसको इसी प्रकार चलाती रहेगी और उसमें किसी प्रकार का मनमानी परिवर्तन न होन देगा।” किन्तु हमें ऐसे कारणों की सत्ता की भी सम्भावना है जिनका हमें ज्ञान नहीं है और ऐसा समय कभी भी आ सकता है कि कोई आशातीत घटना घट जावे, इसलिये कहना होगा कि सामान्यानुमान द्वारा प्राप्त किये हुए निष्कर्ष केवल सम्भावनात्मक होते हैं और सामान्यानुमान का आधार सम्भावना है।

किन्तु इस पर यदि समालोचनात्मक दृष्टि से विचार किया तो प्रतीत

होना कि यह जेबन्तका विचार केवल निश्चय (Certainty) के स्वप्न न होने के कारण प्रतीत होता है। यह बहुत ही एक ठीक है कि प्राकृतिक पदार्थों की अटिक्तता के कारण हम कारणता के सम्बन्ध को ठीक रूप से नहीं समझ सकते। किन्तु यह कहना कि हम उसे किसी प्रकार समझ ही नहीं सकते अतिशयोक्ति पूर्ण है। वैज्ञानिक रूप से हम यह कह सकते हैं कि विश्व में सर्वथा कोई वस्तु निश्चित नहीं है। किन्तु वैज्ञानिक क्षेत्र में हम इस प्रकार की निश्चिन्ता नहीं चाहते। फातरर ग्रहोन्नत ने इसी के अनुसार बहुत ठीक कहा है। वही एक मनुष्य के ज्ञान की सीमा है सब सामान्यानुमान द्वारा निश्चित गये निष्कर्ष निश्चयमय होते हैं। सामान्यानुमान के द्वारा निकाले हुए निष्कर्षों के बारे में कोई वास्तविक प्रमाण की अनिश्चिन्ता नहीं बतसाई जा सकती। अपेक्षा-वाच के आधार पर यह कहना होता कि सामान्यानुमान द्वारा निर्धारित सत्य धर्म सत्तों की तरह वास्तविक अवस्थाओं के अनुसार व्यवस्था निश्चयमय होते हैं। यह हमारे ज्ञान की सीमा के बाहर की बात है कि हम उससे परे की निष्ठा करते हैं। मनुष्य के ज्ञान की सीमाएँ इसी में हैं कि वह अपनी सीमाओं के अनुसार अवस्थाओं के अनुसार सत्य का ज्ञान करता रहता है। इससे यह कहना होता कि जेबन्त महीनका सिद्धान्त अधिक विद्वत्पूर्ण है।

यद्यपि और सम्बन्ध विचार तो यही है कि सम्भावना का आधार सामान्यानुमान है। सामान्यानुमान सम्भावना का वैयक्तिक आधार है क्योंकि वे पदार्थ जिन पर हम अपने सम्भावनात्मक निष्कर्ष बनाते हैं अनुभव पर अवलम्बित रहते हैं। वैसा कि जिन महीनका का कहना है कि हम अपने जीवनकाल से प्रतिष्ठित प्रवृत्तीकरण के आधार पर अवस्थित सामान्यानुमान पर पूर्ण निष्ठा करते हैं और हमारी तमाम धार्मिक प्रवृत्तियाँ इसी प्रकार कार्य करती हैं। यदि कई घातों के बीचने पर हमारे अनुभव में यह पता है कि अत्येक वर्ष तीन दिन वर्षा होने के बाद बार दिन सुखा रहता है तो हमें इसमें सामान्यानुमातीय निश्चयकता प्रतीत होती है और हम इसी आधार पर कहते हैं कि भविष्य में भी ऐसा ही होगा। यद्यपि यह कि सम्भावना सामान्यानुमान पर अवलम्बित रहती है।

(७) सम्भावना का तार्किक आधार

वैज्ञानिकों का कहना है कि विश्व की रचना बुद्धि पूर्ण है और हम विश्व की प्रत्येक वस्तु का कारणाता के सिद्धान्त के आधार पर व्याख्यान कर सकते हैं, किन्तु मानवीय ज्ञान की अपूर्णता के कारण बहुत से कार्य सयोग या दैवयोग से उत्पन्न होते हुए से प्रतीत होते हैं। फिर भी हम प्रयत्न करते हैं कि विश्व के पदार्थों का वैज्ञानिक विश्लेषण किया जाय। सम्भावना के सिद्धान्त के द्वारा हम सयोगजन्य पदार्थों या घटनाओं का व्याख्यान करते हैं। अतः हमारी सम्भावना की गणना कुछ ज्ञान और अज्ञान के समिश्रण पर अवलंबित रहती है। असम्भावना, सम्भावना की विरोध सूचक नहीं है। असम्भावना का अर्थ केवल यही है कि यह सम्भावना की लघु मात्रा को प्रदर्शित करती है। जैसे, हम कहते हैं कि आज वर्षा की असम्भावना है—इसका अर्थ यह नहीं है कि आज वर्षा का होना असम्भव है किन्तु इसका यही अर्थ है कि ऋतु की अवस्था के अनुसार यही सम्भव है कि आज वर्षा न होगी। सम्भावना का तार्किक आधार वैकल्पिक निर्णय (Disjunctive judgement) है अथवा इस प्रकार के निर्णयों का समूह है जिसमें विशेषानुमानीय निर्णय भी सम्मिलित हैं। वैकल्पिक निर्णय जिनसे हम सम्भावना को निकालते हैं उनमें हमारे सभी विकल्प एक दूसरे के व्यावर्तक, निश्चित, समग्रतासूचक तथा समान मूल्यवाले होने चाहिए।

समान समव विकल्प ही हमारे ज्ञान के विषय होते हैं और जब उनमें से एक को अधिक मानने के लिये कोई आधार नहीं होता तभी सम्भावना कार्य करती है। जैसे, एक टोकरी में तीन गेंदे रखी हुई हैं। उनमें एक काली और दो सफेद हैं। जब हम उसमें से एक गेंद निकालना चाहते हैं तब शक पैदा होती है कि सफेद निकलेगी या काली। किन्तु सम्भावना निश्चयपूर्वक यह बतलाती है और सख्या में निर्धारित करती है कि इसका क्या परिणाम होगा। उपर्युक्त उदाहरण की प्रदर्शित सम्भावना वैकल्पिक वाक्य द्वारा इस प्रकार बतलाई जा सकता है “स या तो क है या ख है

या प है' । यहाँ 'घ' निकालने के लिये धीर 'क', कासी बेंद के लिये 'ख', सट्टेज नेदों में से एक के लिये धीर 'ग' इतरी सट्टेज बेंद के लिये प्रयोग किये गये हैं । इस वैकल्पिक वाक्य में हम देखेंगे कि निम्न पुरुष प्रकम् धीर एक दूसरे के व्यावर्तक हैं । क्योंकि इसमें केवल तीन निम्न हैं अथ कासी बेंद के निकालने की सम्भावना $\frac{3}{2}$ या १ : १ है धीर सट्टेज नेद निकालने की सम्भावना $\frac{3}{2}$ या २ : १ है । इसमें हमें यह भी ध्यान होना है कि यहाँ जो गणना वैकल्पिक वाक्य से सम्बन्धित है वह विशेषा नुमानीय है । सम्भावना के सिद्धान्त का प्रयोग, यवाही या छत्ती की सत्यता तथा भविष्य-वाणियों की सत्यता की परख करने के लिये किया जाता है । सम्भावना की परिकल्पना करने के लिये हमें पण्डितशास्त्रीय क्रम सम्मर्प धीर समोच के सिद्धान्त का अवलम्बन करना होगा । इसके लिये निम्नलिखित नियम काम में लाये जाते हैं —

(८) सम्भावना की परिगणना के नियम—

सम्भावना की परिगणना के लिये ठाकुर पण्डितजी ने कई विविध निकाली हैं जिनका हम यहाँ उल्लेख करते हैं—

(१) यदि हमें केवल विकल्पों के एक समूह की लेकर ही विचार करना है जिसमें प्रत्येक विकल्प समान मुख्य भासा हो तो हम उस की हुई वस्तु को एक वैकल्पिक-वाक्य द्वारा प्रकम् कर सकते हैं । जैसे $k_1, k_2, k_3, k_4, \dots, k_n$ है । अब हम प्रत्येक विकल्प की सम्भावना को $\frac{1}{n}$ दिये हैं प्रकम् कर सकते हैं । इसका धनगणित द्वारा भी व्याख्यान हो सकता है । मान लो k या लो $k_1, k_2, k_3, k_4, \dots, k_n$ हैं धीर ये सब सम्भाव्य विकल्प हैं । ये सब एक दूसरे के व्यावर्तक और समान मुख्य के भी हैं । इसमें केवल चार विकल्प हैं (यथा $n = 4$ है) । अब प्रत्येक विकल्प की सम्भावना $(\frac{1}{4})$ है । यदि विकल्पों की संख्या n हो तो एक साथ विकल्प के

संयोग, पता न लगने के कारण $\left(\frac{n-1}{n}\right)$ होंगे। यदि ४ विकल्प हों तो

एक खास विकल्प के संयोग, पता न लगने के कारण $\frac{3}{4}$ होंगे। मान लो एक कलश में ३ गोलियाँ हैं उनमें एक काली है और २ सफेद हैं। तब एक काली गोली निकलने की सम्भावना $\frac{1}{3}$ होगी और सफेद गोलियाँ निकलने की $\frac{2}{3}$ होगी। काली गोली की न निकलने की सम्भावना $\left(\frac{2}{3}\right)$ अर्थात् $\frac{2}{3}$ होगी और सफेद गोलियों की न निकलने की सम्भावना $\left(\frac{2}{3} \times \frac{2}{3}\right)$ अर्थात् $\frac{4}{9}$ होगी।

(२) यदि दो घटनाएँ स्वतंत्र हों और उनमें से एक की सम्भावना $\frac{1}{m}$ है और दूसरी की सम्भावना $\frac{1}{n}$ है, तब दोनों की एक साथ होने की

सम्भावना $\frac{1}{m \times n}$ होगी। यदि एक मनुष्य को 'क' पाँच बार में एक बार मिलता है और 'ख' दो बार तो 'क' और 'ख' दोनों की एक साथ मिलने की सम्भावना $\frac{1}{5} \times \frac{2}{2} = \frac{2}{5}$ होगी। इसका इस प्रकार नियम बनता है—यदि दो घटनाएँ स्वतंत्र हों अर्थात् उनका आपस में न तो सम्बन्ध है और न विच्छेद है तो उनके एक साथ होने की सम्भावना उनकी अलग अलग सम्भावनाओं की गुणा करके निश्चित की जा सकती है। यदि 'क' और 'ख' पच्चीस बार में दो से अधिक बार मिलते रहते हैं तो हो सकता है, उनमें सम्बन्ध हो, तथा यदि उससे कमवार मिलते हैं तो दोनों के बीच में विच्छेद मालूम होता है।

(३) निम्न^१ घटनाओं के मामले में सम्भावना को निश्चित करने के लिये वही नियम है जो स्वतंत्र घटनाओं के मामले में प्रयोग किया जाता है। एक सिक्के की ऊपर गिरने की सम्भावना जब उसको पहली बार फेंका जाय तब $\frac{1}{2}$ है, जब दूसरी बार फेंका जाय तब $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2}$ अर्थात् $\frac{1}{4}$ है और जब तीसरी बार फेंका जाय तब $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2}$ अर्थात् $\frac{1}{8}$ है। यदि हम इसको

बी-बाराहों में प्रकटित करें तो, यदि 'क' की सम्भावना $\frac{1}{5}$ है और 'घ' की सम्भावना $\frac{1}{10}$ है तो 'क' और 'घ' की सम्भावना $\frac{1}{10}$ होगी। इस प्रकार की गणना से यथाही बगेरह का मुख्य नियत किया जा सकता है। यथाही छराब तक हो जाती है जब यह एक हाथ से दूसरे हाथ में बनी जाती है। मान ली 'क' की यथाही का मुख्य $\frac{1}{2}$ है और यह इसकी 'स' की बतलाता है—जिसकी यथाही का मुख्य भी $\frac{1}{2}$ है और 'न' हमको 'घ' की बतलाता है—जिसकी यथाही का मुख्य भी $\frac{1}{2}$ है तो 'न' की यथाही का फलरमक मुख्य $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2}$ अर्थात् $\frac{1}{8}$ होगा। इस प्रकार सबकी इसकी यथाही की सम्भावना बिपसार यह है जैसे कि पहले के उदाहरण में भिन्न २ बटनाओं की सम्भावनाओं का परिणाम बिलम्बता गया था।

(४) यदि की बटनाएँ एक साथ नहीं उत्पन्न होतीं तो दोनों के होने की सम्भावना प्रत्येक की सम्भावनाओं का जोड़ होगा। मान ली किसी मनुष्य के बुझार से मरने की सम्भावना $\frac{1}{10}$ है और जैसे से मरने की सम्भावना $\frac{1}{10}$ है तब या तो बुझार से मरने की सम्भावना या जैसे से मरने की सम्भावना $(\frac{1}{10} + \frac{1}{10})$ अर्थात् $\frac{2}{10}$ होगी। हम देख चुके हैं कि कैफ़े पर सिद्ध के ऊपर गिरने की सम्भावना $\frac{1}{2}$ है और बुझार के ऊपर गिरने की सम्भावना जो पहले कैफ़े पर निर्भर है, $\frac{1}{2}$ है अब हम देख सकते हैं कि इन दोनों में लगातार कैफ़े पर ऊपर गिरने की सम्भावना $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$ होगी।

(५) यदि किसी व्यक्ति ने १० दिन के लिये कम पूर्वक बाद लिये हैं तो उसकी एक बार और लेने की सम्भावना का अनुपात १ १ होगा। इस प्रकार हम देखते हैं कि हमारे अपने लगातार सर्वथा अनिष्टों की अनुभव के साथ साथ किसी बटना के एक बार की बुझार की सम्भावना, बहुत अधिक हो जाती है। इस प्रकार की सम्भावना की गणना से साधारण-गणना-अथ सामान्यानुमान का अच्छी तरह से मूल्यांकन हो सकता है।

(६) यदि 'क', 'ख' और 'ग' के साथ उत्पन्न होता है और 'क' और 'ख' दोनों की एक साथ होने की सम्भावना $\frac{1}{2}$ है और 'क' और 'ख' की $\frac{1}{2}$ है तो 'ख' और 'ग' की एक की सम्भावना जो 'क' का चित्त है, उनकी असम्भावनाओं को मिलाकर अर्थात् $(\frac{1}{2} \times \frac{1}{2}) = \frac{1}{4}$ होगी। और इसको १ में से घटाने पर परिणाम $(1 - \frac{1}{4}) = \frac{3}{4}$ होगा। इसकी गणना करने का नियम यह है—यदि एक घटना, दो या अधिक स्वतंत्र घटनाओं के साथ घटती है, तो यह सम्भावना, कि ये सब मिलकर इनका संकेत देंगी, सब भिन्नों का गुणा करके जो असम्भावना को बनलाती हैं, और जो प्रत्येक, इसका संकेत है उनके योग को १ में से घटा देने से, प्राप्त होती है। इस नियम के द्वारा हम कोर्ट में सम्मिलित गवाही के मूल्य का माप कर सकते हैं। मान लो कचहरी में एक गवाह की गवाही का मूल्य $\frac{1}{2}$ है और दूसरे की गवाही का मूल्य भी $\frac{1}{2}$ है और अन्य का भी मूल्य $\frac{1}{2}$ है तो उनकी गवाहियों का सम्मिलित मूल्य $1 - (\frac{1}{2} \times \frac{1}{2}) = (1 - \frac{1}{4}) = \frac{3}{4}$ होगा। यहाँ पहली गवाही की असम्भावना $\frac{1}{2}$ है और दूसरी की भी $\frac{1}{2}$ है। उनका योग हुआ $\frac{1}{2}$ । यदि $\frac{1}{2}$ को १ में से घटा दें तो हमें $\frac{1}{4}$ मिलेगा।

(६) सम्भावनात्मक तर्क और संक्षिप्त-सामान्यीकरण

सम्भावनात्मक तर्क, उसे कहते हैं जिसके वाक्य, हमें निश्चित निष्कर्ष न देकर सम्भावनात्मक निष्कर्ष देते हैं। इनके अनेक श्रोत हो सकते हैं। कुछ को तो हम अभी जान चुके हैं। जैसे, साधारण-गणनाजन्य-सामान्यानुमान उपमा-जन्य-सामान्यानुमान, असमर्थित प्राद्वल्पना आदि इनसे प्राप्त निष्कर्ष, केवल सम्भवनात्मक होते हैं, निश्चित नहीं। साधारण-गणना-जन्य सामान्यानुमान में हम कोई कारणता का सम्बन्ध नहीं देखते, अतः इससे निकाला हुआ निष्कर्ष सम्भावनात्मक ही होता है—सम्भावना भी प्रत्यक्षीकरण किये हुए उदाहरणों की सत्या तया अनुभव के अनुसार परिवर्तित होती रहती है।

उपमा-बन्धन-सामान्यानुमान में भी हम देखते हैं कि अनुमान अपूर्ण समानता या सादृश्य पर निर्भर रहना है और तर्कों की सम्भावना भी सादृश्य या समानता की बातों की संख्या पर अवलंबित रहती है। इसी प्रकार एक घसमकित किन्तु योग्य सादृश्यता से प्राप्त निष्पत्ति द्वारा निष्कर्ष भी तत्प्राप्त्यन्तक होता है। यह निश्चिति को तभी प्राप्त कर सकता है जब यह सिद्ध हो जाता है। परन्तु यह निम्न कहलाता है। इसका विवेचन हम पाँचवें अध्याय में कर चुके हैं।

सम्भावनात्मक तर्क का दूसरा भीत सन्निकट—सामान्यीकरण द्वारा निकाले हुए निष्कर्षण है। सन्निकट-सामान्यीकरण (Approximate Generalisation) का रूप इस प्रकार है :—प्रायः 'क' 'ख' होते हैं। यही प्रायः शब्द के पर्यायवाची शब्द बहुत प्रायः करने प्रमुख प्रकार मात्र विवेचन कर सकते हैं। विवेचनानुमान में ये एक विवेचनान्तक शब्द 'कुछ' के बराबर हैं। किन्तु सामान्यानुमानीय वाक्य विषय की ओर ध्यान आकषिप्त करता है अतः कहीं निश्चिति प्राप्त नहीं की जा सकती वहाँ हम वाक्य की सम्भावना के स्तर का विचार करते हैं। सन्निकट-सामान्यीकरण की सम्भावना की मात्रा उदाहरणों की संख्या की सन्निकट सामान्यीकरण के साथ मेल रखती है और दूसरे उदाहरण की संख्या की सन्निकट-सामान्यीकरण के साथ मेल नहीं रखती है के मध्य अनुपात पर अवलंबित रहती है। कर्मोन्तक जीवन में सन्निकट-सामान्यीकरणों का बड़ा महत्व है क्योंकि यद्यपि किसी खास मामले में हमें निश्चय न भी हो कि यह सत्य है तथापि हमारी दैनिक आवश्यकताएँ चाहती हैं कि हमें किसी न किसी रूप में कार्य करना ही चाहिये। इसलिये ही यह कहा जाता है कि सम्भावना जीवन की आवश्यक होती है। इसी हेतु से कहावतों का धपना निज का मुख्य होता है। यह हो सकता है कि वैज्ञानिक रूप से उनमें अवलंबित ही क्यों न हो और इसलिये वे सत्य भी हो। जैसे एक व्यापारी 'ईमानदारी सब से उत्तम नीति है' (Honesty is the best policy) इस विश्वास पर अपने व्यापार की नीति का निर्माण करता है। इसी प्रकार अन्य कार्य

भी ससार के चलते हैं । किन्तु विज्ञान के क्षेत्र में सन्निकट-सामान्यीकरण का मूल्य बहुत कम है ।

सन्निकट-सामान्यीकरण दो प्रकार के होते हैं—(१) वे जिनके बारे में हम जानते हैं कि वे निश्चित रूप से सम्भावनात्मक हैं और (२) वे जो ज्ञान की वर्तमान अवस्था के अन्दर सम्भावनात्मक गिने जाते हैं किन्तु ज्ञान के पुनः विकास के साथ निश्चित भी सिद्ध किये जा सकते हैं । हम देख चुके हैं कि साधारण-गणना-जन्य-सामान्यानुमान, वैज्ञानिक-सामान्यानुमान का आरम्भ बिन्दु बन सकता है । उसी प्रकार उपमा-जन्य सामान्यानुमान (Analogy) के द्वारा कारणाता-सम्बन्ध की खोज मिल सकती है और तब हमारा वाक्यात्मक अनुमान अपवादों का निर्देश करके सत्य सिद्ध हो सकता है । उदाहरण के लिये, यह वाक्य—‘बहुत सी धातुएँ ठोस हैं’ सन्निकट सामान्यीकरण है । किन्तु रासायनिकों ने यह निश्चित रूप से बतला दिया है कि केवल एक ही धातु है—पारा—जो ठोस नहीं है । जब यह पता लग गया तब सन्निकट सामान्यीकरण, अपवाद को प्रकट करके, सत्य सिद्ध हो सकता है । जैसे, ‘सब धातुएँ, केवल पारे को छोड़ कर ठोस हैं ।’

इससे हम इस परिणाम पर पहुँचते हैं कि सन्निकट-सामान्यीकरण द्वारा निकाले हुए निष्कर्ष सम्भावनात्मक होते हैं । निश्चयात्मक अनुमान केवल सामान्य वाक्यों से निकाला जा सकता है, जैसे, ‘सब मनुष्य मरणाशील हैं’ ‘कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है’ । अब एक सन्निकट-सामान्यीकरण का भी उदाहरण लीजिये, ‘अधिकतर जुआरी वेईमान होते हैं’ । यदि कोई खास व्यक्ति जुआरी है तो हम इससे यही अनुमान निकाल सकते हैं कि वह शायद वेईमान होगा । हमारा यह तर्क सम्भावनात्मक है क्योंकि इसका वाक्य सामान्य निष्कर्ष को सिद्ध नहीं कर सकता । सामान्य निष्कर्ष तो केवल सामान्यानुमान से ही प्राप्त हो सकते हैं ।

अभ्यास प्रश्न

(१) सयोग का क्या अर्थ है ? उदाहरण दो । इसका पृथक्-करण कैसे किया जा सकता है ?

उपमा-अन्वय-सामान्यानुमान में भी हम देखते हैं कि अनुमान अपूर्ण समझता या साक्ष्य पर निर्भर रहता है और तर्क की सम्भावना में साक्ष्य या समानता की बातों की संख्या पर अवलंबित रहती है। इसी प्रकार एक अंतर्भावित किंतु योग्य प्रादुर्भावना से प्राप्त किया हुआ निष्कर्ष भी सम्भावनात्मक होता है। यह निश्चिति को सभी प्राप्त कर सकता है जब वह सिद्ध हो जाता है। परन्तु यह नियम बहुमता है। इसका विवेचन हम पाँचवें अध्याय में कर चुके हैं।

सम्भावनात्मक तर्क का दूसरा भीत सन्निकट—सामान्यीकरण द्वारा निकाले हुए निष्कर्ष है। सन्निकट-सामान्यीकरण (Approximate Generalisation) का रूप इस प्रकार है :—'प्रायः' का 'सब' होता है। यहाँ प्रायः शब्द के पर्यायवाची शब्द बहुत प्रायः करके अनुमान प्रकट कर सकते हैं। विशेषानुमान में वे सब विवेचनात्मक शब्द 'कुछ' के बराबर हैं। किन्तु सामान्यानुमानीय वाक्य विषय की ओर ध्यान आकर्षित करता है। यहाँ यहाँ निश्चिति प्राप्त नहीं की जा सकती यहाँ हम वाक्य की सम्भावना के स्तर का विचार करते हैं। सन्निकट-सामान्यीकरण की सम्भावना की मात्रा उदाहरणों की संख्या को सन्निकट सामान्यीकरण के साथ मेल रखती है और दूसरे उदाहरण की संख्या को सन्निकट-सामान्यीकरण के साथ मेल नहीं रखती है के मध्य अनुपात पर अवलंबित रहती है। कर्मरूपक जीवन में सन्निकट-सामान्यीकरणों का बड़ा महत्त्व है क्योंकि यद्यपि किसी खास मामले में हमें निश्चय न भी हो कि यह सत्य है तथापि हमारी दैनिक आवश्यकताएँ चाहती हैं कि हमें किसी न किसी रूप में कार्य करना ही चाहिये। इसलिये ही यह कहा जाता है कि सम्भावना जीवन की पथप्रदर्शक होती है। इसी हेतु वे कथावर्तों का धपना निज का मुख्य होता है। यह ही कहता है कि वैज्ञानिक रूप से जन्में अवलंबित ही क्यों न हो और इसलिये वे गलत भी हो। जैसे एक व्यापारी 'ईमानदारी सब से उत्तम नीति है' (Honesty is the best policy) इस विचार पर अपने व्यापार की नीति का निर्माण करता है। इसी प्रकार धर्म कर्म

(११) “एक या दो घटनाएँ जो नहीं हो सकती—उनके होने की सम्भावना—अलग अलग होनेवाली सम्भावनाओं का जोड़ है।” उक्त नियम की व्याख्या करो और इसका यथार्थ उदाहरण भी दो।

(१२) सयोग और सम्भावना में अन्तर प्रकट करो और सामान्यानुमान के क्षेत्र में सम्भावना का स्थान बतलाओ। तथा यह भी बतलाओ कि सम्भावना के द्वारा किस प्रकार निश्चित निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं।



(२) क्या भाषा में गद्य भी बो^१ मन्तु है ? संयोग और वाक्यवत् प्रकाश समिधाय मन्तु करो ।

(३) सम्भावना और सामान्यानुमान में क्या अन्तर है ? सम्भावना द्वारा ज्ञानी मन्तु का तर्क किंग प्रकार का जान होता है ?

(४) सम्भावनात्मक तर्क का वाक्य किंगकर उदाहरण दो । सम्भावना की स्थिति के नियम बताओ और उनके उदाहरण भी दो ।

(५) सम्भावना और सामान्यानुमान में क्या अन्तर है ? सम्भावना के दो नियमों का उल्लेख करो किंग द्वारा निश्चित परिणाम निकालो जा सकें ।

(६) सम्भावना की मन्तु के लिये किंग नियम बताओ दो हैं उन सबका उल्लेख करो । साथ साथ उदाहरण भी दो ।

(७) सामान्यानुमान द्वारा आज कोई भी निष्कर्ष निश्चित नहीं होता इस कथन पर प्रकाश डालो ।

(८) निम्न वाक्य लिखें हुए हैं —

(१) अविच्छेदक से 'अ' है ।

(२) अविच्छेदक के 'अ' है ।

क्या इनसे कोई निष्कर्ष निश्चित करता है ? यदि निश्चित करता है तो किंग प्रकार का ? उसका मूल्यांकन करो ।

(९) निम्नलिखित की व्याख्या करो ?

(१) यह कहना सम्भावनात्मक है ।

(२) इस कहना की सम्भावना २ है ।

(३) क और ख कहना संयोग से हुई है ।

(४) क और ख कहना साप-साप हुई है — यह केवल संयोग है ।

(१०) 'सम्भावना अनुमान पर आधारित विस्थापन है' । दो स्वतंत्र रूप से होनेवाली घटनाओं के होने की सम्भावना का किंग प्रकार प्रमाण्यता बताओ ? इसका मन्तु उदाहरण दो ।

(११) “एक या दो घटनाएँ जो नहीं हो सकती—उनके होने की सम्भावना—अलग अलग होनेवाली सम्भावनाओं का जोड़ है।” उक्त नियम की व्याख्या करो और इसका यथार्थ उदाहरण भी दो।

(१२) सयोग और सम्भावना में अन्तर प्रकट करो और सामान्यानुमान के क्षेत्र में सम्भावना का स्थान बतलाओ। तथा यह भी बतलाओ कि सम्भावना के द्वारा किस प्रकार निश्चित निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं।



अध्याय ६

(१) उपमानन्य-सामान्यानुमान

सामान्यानुमान के स्वरूप और श्रेणियों का विचार पहले किया जा चुका है। कुछ-सामान्यानुमान (Inductions proper) के तीन श्रेणियाँ हैं। ये (१) वैज्ञानिक-सामान्यानुमान (२) अवेज्ञानिक या बलुनात्मक सामान्यानुमान और (३) उपमात्मक-सामान्यानुमान। इस अध्याय में विशेष रूप से उपमात्मक-सामान्यानुमान का वर्णन किया जायगा। इसके साथ यह भी विद्वत्साया कायगा कि यह अनुमान का निर्दिष्ट रूप है।

उपमात्मक-सामान्यानुमान का अर्थ

उपमात्मक-सामान्यानुमान (Analogy) अर्थ कई अर्थों में प्रयुक्त किया गया है। सब प्रथम, अस्तु में अनालोमिया (Analogia) अर्थ का प्रयोग किया जा जिसका अर्थ होता है अनुपातों की समानता। इसके अनुक्रम अर्थ अकर्मण्यता में समानुपात (Proportion) है। इसलिये अस्तु के सिद्धान्त के अनुसार उपमात्मक-सामान्यानुमान से निम्न सिद्धि रूप में उक्त किया जायगा :—

१ २

२ ४

अर्थात् जो एक का जो से सम्बन्ध है वही जो का जो से सम्बन्ध है। इस प्रकार सम्बन्धों के समानुपात से हम अपने समानुपातों पर आते हैं जिनमें उसी प्रकार के यह प्रयुक्त नहीं होते। जैसे

(१) स्वास्थ्य शरीर धर्म आत्मा

(२) कौमत्ता इज्जत मौजल शरीर

जिस प्रकार स्वास्थ्य शरीर के लिये आवश्यक है उसी प्रकार धर्म आत्मा के लिये आवश्यक है। जिस प्रकार कौमत्ता इज्जत के लिये आवश्यक है उसी प्रकार मौजल शरीर के लिये आवश्यक है। इसका अर्थ यह हुआ कि

स्वास्थ्य और शरीर का सम्बन्ध उसी प्रकार का है जैसा कि घर्म और आत्मा का और कोयला और इन्जन का सम्बन्ध उसी प्रकार का है जैसा कि भोजन और शरीर का । इसी अकगरित के समानुपात के सिद्धान्त को विचार में रखते हुए हॉटले महोदय ने उपमाजन्य-सामान्यानुमान का लक्षण यह किया है—“उपमाजन्य सामान्यानुमान वह है जिसमें सम्बन्धों की समानता या सादृश्यता से हम अनुमान करते हैं ।” उदाहरणार्थ, जब एक देश दूसरी जगह उपनिवेश बनाता है तो उस देश को ‘मातृ-भूमि’ कह कर पुकारते हैं । यह कथन उपमाजन्य-सामान्यानुमान मूलक है जिसका अर्थ यह है कि एक देश के उपनिवेशों का उसके साथ वही सम्बन्ध होता है जैसा कि बच्चों का माता-पिता के साथ होता है । यदि इस सम्बन्ध की समानता से हम अनुमान करते हैं “मातृभूमि उपनिवेशों से आज्ञा-वर्तन की आज्ञा करती है” तो यह उपमाजन्य सामान्यानुमान मूलक अनुमान कहलायगा । इस प्रकार के अनुमान को कुछ तार्किक लोग “सम्बन्ध-जन्य-सादृश्यानुमान कहते हैं ।” इसका निम्नलिखित उदाहरण है —

क, ख से सम्बन्धित है, जैसे ग, घ से सम्बन्धित है ।

क और ख के सम्बन्ध से, ङ उत्पन्न होता है ।

∴ ग और घ के सम्बन्ध से भी ङ उत्पन्न होगा ।

वास्तविक उदाहरण .—

(१) एक जहाज के कप्तान का जहाज के साथ वैसा ही सम्बन्ध है जैसा कि एक गवर्नर का एक स्टेट के साथ होता है ।

कप्तान जहाज की गति की देखरेख रखता है ।

∴ गवर्नर को भी स्टेट की गतिविधि की देखरेख रखना चाहिये ।

(२) पार्लियामेण्ट का देश के साथ वैसा ही सम्बन्ध है जैसा बोर्ड ऑफ डाइरेक्टर्स का किसी जॉइन्ट स्टॉक कम्पनी के साथ सम्बन्ध होता है । एक जॉइन्ट स्टॉक कम्पनी का चुने हुए बोर्ड ऑफ डाइरेक्टर्स से अच्छा इन्तजाम होता है, इसलिये एक देश का, निर्वाचित पार्लियामेंट द्वारा अच्छा इन्तजाम होता है । इस प्रकार के तर्क का आधार यह नहीं है कि देश जॉइन्ट स्टॉक कम्पनी के सदस्य है या पार्लियामेण्ट कोई डाइरेक्टर्स का बोर्ड है किन्तु

पारिमायेष्ट घीर दैध में बीसा ही सम्बन्ध है बीसा कि बोर्ड पॉल डारेन्स
घीर पॉइन्ट स्टाक कम्पनी में है ।

उपमाबन्ध-सामान्यानुमान शब्द का प्रयोग तकसाब में सम्बन्धी की
सादृश्यता से अधिक धर्मे में किया जाता है । बीसा कि मिस महोदय का
कहना है 'साइस्म-मूलक तर्क की प्रक्रिया के धर्म की हमें इस प्रकार विपण
करना चाहिये जिससे कि हम इसका किसी प्रकार की समानता से, यदि वे कुछ
सामान्यानुमान के रूप को नहीं पहुँचते हैं तक कर सकें घीर हमें बात तौर
से सम्बन्ध की समानता पर भी धोर न देना पड़े ।' इस कथन में हम देखते
हैं कि मिस के विचार बहुत कुछ बटलर (Butler) घीर कास्ट (K. Cast)
से मिलते जुलते हैं । वर्तमान कास में भी ठाकिक लोप इसी धर्म में इस
शब्द का प्रयोग करते हैं । यहाँ यह ध्यान रखने की बात है कि जिसके
वर्तमान कासीन तकसाबी उपमाबन्ध-सामान्यानुमान कहते हैं उसको
भरस्तु ने उदाहरण से तर्क करने की विधि (Paradigm) बतलाया
था । उदाहरणार्थ भरस्तु यह बतलाता है "क्योंकि पहलवानों का चुनाव
सामूहिक रूप से नहीं किया जाता; इसलिये राजनीतिज्ञों का भी चुनाव
सामूहिक रूप से नहीं होना चाहिये ।" अब हम उपमाबन्ध-सामान्यानुमान
का धर्म इस रूप में बखान करते हैं ।

(२) उपमाबन्ध-सामान्यानुमान का स्वरूप

मिस महोदय ने उपमाबन्ध-सामान्यानुमान का यह सूत्र लिखा है
'यदि दो वस्तुयें, एक या अधिक बातों में समानता रखती हैं
तो यदि एक के बारे में एक वाक्य सत्य सिद्ध होता है तो वह
अन्य के बारे में भी सत्य होगा ।' वेन जी इसका लक्षण इस प्रकार
करते हैं— 'उपमाबन्ध-सामान्यानुमान अन्य अनुमानों के रूपों से भिन्नता
रखता हुआ कल्पना करता है कि यदि दो वस्तुयों के बीच कुछ बातों में
समानता है तो वे अन्य बातों में भी समानता रखेंगी; जो अन्य बातें
समानता रखनेवाली बातों से भिन्न हैं घीर न उनके बीच कोई कारणता

का सम्बन्ध होता है या महभूपना होता है” । कारवेथ रोड का लक्षण बहुत सुन्दर है । वे कहते हैं “उपमाजन्य-सामान्यानुमान अपूर्ण समानता के आधार पर एक प्रकार का सम्भावनात्मक सबूत है जो तुलना के विषय और हमारे तर्क के विषय में पाया जाता है” वेल्डे ने भी करीब-करीब यही कहा है कि “उपमाजन्य-सामान्यानुमान अपूर्ण-समानता के तत्त्व से पूर्ण-समानता के तत्त्व की स्थापना करता है” । इन लक्षणों से यह स्पष्ट है कि उपमाजन्य-सामान्यानुमान एक प्रकार का अनुमान है जिसमें अपूर्ण समानता के आधार पर विशेष से विशेष का अनुमान किया जाता है और जिसमें निष्कर्ष केवल सम्भावनात्मक होता है । इसका निम्नलिखित वीजात्मक उदाहरण है —

‘क’ के अन्दर कुछ गुण हैं जैसे ‘च’, ‘छ’, ‘ज’, इत्यादि, वे ‘ख’ के समान हैं, ख के अन्दर एक गुण ‘झ’ और है ।

∴ ‘क’ में ‘झ’ गुण और है यद्यपि ‘झ’ तथा ‘च’, ‘छ’, ‘ज’ इत्यादि में कोई सम्बन्ध नहीं है ।

इसका वास्तविक उदाहरण निम्नलिखित है —

मंगल (Mars) और चन्द्रमा (Moon) दोनों में कुछ बातों को लेकर समानता है । जैसे, दोनों में वैसी ही आबोहवा है, दोनों में एक समान भूमि है, दोनों में समुद्र हैं, तापमान भी दोनों में एक समान है, दोनों सूर्य के चारों तरफ भ्रमण करते हैं और सूर्य से ही प्रकाश ग्रहण करते हैं ।

पृथ्वी में मनुष्य के निवास का एक और गुण है ।

∴ मंगल में भी मनुष्य के निवास का गुण होता चाहिये ।

(३) उपमाजन्य-सामान्यानुमान और सामान्यानुमान

उपमाजन्य-सामान्यानुमान में तर्क का आधार समानता या सादृश्य है । हम तर्क करते हैं कि दो वस्तुएँ कुछ बातों में समान हैं तो वे अन्य में भी समान होंगी । जैसे ‘क’ कुछ बातों में ‘ख’ के सदृश है, वह अन्य बातों में भी ‘ख’ के सदृश होगा । किन्तु यह कोई सादृश्यमूलक अनुमान की ही विशेषता नहीं है । हम देखेंगे कि सामान्यानुमान और विशेषा-

नुमान बीगों में हम समानता के आधार पर तर्क करते हैं। सामान्या-
नुमान में उदाहरणार्थ —

क, ख, ग घ मनुष्य हैं जिनकी परीक्षा की गई है, मरणशील हैं
सब मनुष्य (चाहे इनकी परीक्षा की गई हो या नहीं) को उनके
मनुष्य होने में समान हैं (जैसे क ख ग घ) वे मरणशील होने में भी
समानता रखते हैं ।

सामान्यानुमान और उपमाजन्य-सामान्यानुमान में केवल बड़ी अंतर
है कि सामान्यानुमान में कारणता-सम्बन्ध रहता है किन्तु उपमाजन्य
सामान्यानुमान में कारणता सम्बन्ध का सर्वथा अभाव रहता है । अब हम
समानता के आधार पर यह अनुमान करते हैं कि मनुष्य में भी मनुष्यों का
वास होना ऐसा कि पृथ्वी पर है तब हमें यह दिककृत पता नहीं होता कि
उन दोनों में कोई कारणता का सम्बन्ध है या नहीं । यदि ऐसे सम्बन्ध
का पता होता तो हमारा तर्क साधारणानुमान या उपमाजन्य-सामान्यानुमान
नहीं कहलाता अपितु उनका स्थान वैज्ञानिक सामान्यानुमान का होता ।
इसी प्रकार विद्येपानुमान में भी हमारा तर्क समानता पर अवलम्बित
रहता है । जैसे,

‘सब मनुष्य मरणशील हैं ।

कुम्भकुम्भ एक मनुष्य है ।

कुम्भकुम्भ मरणशील है ।

इसका मक है कुम्भकुम्भ दूसरे मनुष्यों के साथ कुछ बातों में समा-
नता रखता है अतः वह मरणशीलता में भी अन्य के साथ समानता
रखेगा । विद्येपानुमान और उपमाजन्य-सामान्यानुमान में यदि भेद है
तो केवल यही कि प्रत्येक सिद्धांतिक का एक वाक्य हमें सामान्य रखता
पड़ता है और इस प्रकार का वाक्य उपमाजन्य-सामान्यानुमान में सिद्धांत
नहीं होता । यदि इस प्रकार का कोई सामान्य निबन्ध कि “सब यहाँ में
मनुष्य रहते हैं” होता तो हम बड़ी सरलता से यह निष्कर्ष कि “मनुष्य
में भी मनुष्य हैं” निकाल लेते । इससे यह स्पष्ट है कि सब प्रकार का तर्क
चाहे वह सामान्यानुमान हो या विद्येपानुमान या उपमाजन्य-सामान्यानुमान

न्यानुमान—इन सब का आचार समानता (Resemblance) है । केवल उपमाजन्य-सामान्यानुमान में यह समानता अपूर्ण है । अन्य में तो वह पूर्ण है ।

(४) उपमाजन्य-सामान्यानुमान और वैज्ञानिक सामान्यानुमान

हम पहले युक्त सामान्यानुमान के ३ भेद कर आये हैं (१) वैज्ञानिक सामान्यानुमान (२) साधारण-गणनाजन्य-सामान्यानुमान और (३) उपमाजन्य सामान्यानुमान । सामान्यानुमान का सार सामान्यानुमानीय कुदान में है अर्थात् जब हम ज्ञात से अज्ञात का ज्ञान प्राप्त करने का प्रयत्न करते हैं । यह गुण उपमाजन्य सामान्यानुमान में भी विद्यमान है, अतः इसको युक्त सामान्यानुमान का उपभेद मानना चाहिये । उपमाजन्य-सामान्यानुमान यद्यपि सामान्यानुमान का निर्वल रूप है क्योंकि इसका आधार अपूर्ण समानता या सादृश्य है । अब हम दोनों में भेद बतलाकर इसका अध्ययन करेंगे ।

(१) वैज्ञानिक सामान्यानुमानों में हम विशेष से सामान्य की ओर उदगमन करते हैं तथा उपमाजन्य-सामान्यानुमान में हम विशेष में विशेष की ओर ही गमन करते हैं ।

वैज्ञानिक सामान्यानुमानों में हम विशेष उदाहरणों को देखकर सामान्य वाक्य की स्थापना करते हैं किन्तु उपमाजन्य-सामान्यानुमान में एक उदाहरण विशेष को देखकर हम दूसरे उदाहरण विशेष का ज्ञान प्राप्त करने का प्रयत्न करते हैं जिसको हमने आज तक देखा नहीं है । जब अनेक मृत्यु के उदाहरणों का प्रत्यक्षीकरण करके हम सामान्य वाक्य “सब मनुष्य मरण शील हैं” बनाते हैं तब हमें वैज्ञानिक सामान्यानुमान का स्वरूप मिलता है । किन्तु जब हम एक ग्रह के मुख्य लक्षणों को देखकर, जैसे, ‘पृथ्वी’, किसी अन्य ग्रह के विषय में अनुमान करते हैं, जैसे ‘मंगल’, तब हमें उपमाजन्य-सामान्यानुमान का स्वरूप मिलता है ।

मिल महोदय ने जो यह बतलाया है कि उपमाजन्य-सामान्यानुमान विशेष से विशेष के लिये होता है—इसको शब्दशः सत्य नहीं मानना

बाह्ये। यदि हम एक बिन्दु से अन्य बिन्दु के बारे में अनुमान करें जिसकी पहले बिन्दु के साथ समानता है, सब हम ऐसा कर सकते हैं क्योंकि हमने अपने मन में गुप्त रूप में, एक सामान्य, जो भाषाएँ गुणों का चोटक है बना सके हैं और अभेदन मात्र से दोनों उदाहरणों की सामान्य के अधिकार में से आते हैं। अतः सामान्यानुमान और उपमाकल्प-सामान्यानुमान में यह अन्तर है कि सामान्यानुमान में तो हम आम करके सामान्य बात के रूप में सामान्य को प्रकट करते हैं किन्तु उपमाकल्प-सामान्यानुमान में ऐसा नहीं करते, यद्यपि दोनों मामलों में हम बिन्दुओं के अन्तर रहे हुए सामान्य तत्त्व पर प्रसक्त रहते हैं जो हमारे ठर्क का आधार होता है। इसलिये अधिक से अधिक हम यही कह सकते हैं कि उपमाकल्प-सामान्यानुमान—जब तक यह उपमाकल्प-सामान्यानुमान है—बिन्दु उदाहरण में ही बाध रहेंगे और उनमें कोई सम्मन्ध ऐतक नियम नहीं प्रतीत होगा।

(२) वैज्ञानिक सामान्यानुमान कारणता-सम्बन्ध पर निर्भर है किन्तु उपमाकल्प-सामान्यानुमान में इस प्रकार का सम्बन्ध नहीं रहता। वैज्ञानिक सामान्यानुमान में हम प्रयोगिक विधियों को प्रयोग में लाकर कारणता का सम्बन्ध स्थापित करते हैं किन्तु उपमाकल्प-सामान्यानुमानीय ठर्क में इस प्रकार के कारणता-सम्बन्ध की स्थापना की आवश्यकता नहीं होती और न ऐसा प्रतीत ही होता है कि इस प्रकार का कोई सम्बन्ध इसमें है। उपमाकल्प-सामान्यानुमान में हम उदाहरणों की तुलना करके या वैज्ञानिक विधियों का प्रयोग करके दो पराधीन या घटनाओं में सम्बन्धजनक किसी नियम की स्थापना नहीं करते। हम केवल किसी पराधीन की व्याख्या के लिए उसकी अवस्थाओं में और उस पराधीन की अवस्थाओं में जिससे हम जानते हैं समानता देखते हैं और एक को आधार मान कर दूसरे के नियम में निष्कर्ष निकालने का प्रयत्न करते हैं।

(३) सादृश्यानुमान से हमें केवल सम्भावनात्मक निष्कर्ष मिलते हैं। इसके विपरीत वैज्ञानिक सामान्यानुमान में निश्चित निष्कर्ष प्राप्त होते हैं। यह स्पष्ट है कि सम्भावना का सिद्धान्त मानाओं से सम्बन्ध रखता है और इसलिये उपमाकल्प-सामान्यानुमान में सम्भावना की निम्न निम्न मानाएँ

शून्य से लेकर करीब करीब निश्चय तक हो सकती हैं । किन्तु उपमाजन्य-सामान्यानुमान चाहे कितना ही प्रबल क्यों न हो हमें उसके द्वारा निश्चित निष्कर्ष प्राप्त नहीं हो सकता । निश्चित निष्कर्ष हमें वैज्ञानिक सामान्यानुमान द्वारा ही प्राप्त हो सकता है । वैज्ञानिक सामान्यानुमान में कारणता का सम्बन्ध पाया जाता है और निष्कर्ष आवश्यक रूप में निकलता है । किन्तु इसके विपरीत उपमाजन्य-सामान्यानुमान में समानता, अल्प रूप में या अधिक रूप में, अपूर्ण रहती है और इस प्रकार निष्कर्ष के विषय में कुछ न कुछ मशय अवश्य बना रहता है । इसी हेतु से हम कहते हैं कि उपमाजन्य-सामान्यानुमान में निष्कर्ष सम्भावनात्मक होते हैं और सामान्यानुमान में निश्चयात्मक निष्कर्ष होते हैं ।

(४) इनके अतिरिक्त उपमाजन्य-सामान्यानुमान को वैज्ञानिक सामान्यानुमान की आवार शिला कहा जाता है । यह कहा जा चुका है कि उपमाजन्य-सामान्यानुमान में कारणता-सम्बन्ध नहीं पाया जाता किन्तु यह कहना सर्वथा सत्य नहीं है । उपमाजन्य सामान्यानुमान में यद्यपि स्पष्ट रूप से कारणता-सम्बन्ध दिखाई नहीं देता किन्तु हमारे दिल में एक अस्पष्ट भान सा रहता है कि भविष्य में कोई न कोई कारणता-सम्बन्ध इसमें निकल आवेगा और वह वैज्ञानिक सामान्यानुमान के स्थान को ग्रहण कर लेगा । तब तक इस उद्देश्य की प्राप्ति नहीं होती तब तक उपमाजन्य-सामान्यानुमान को वैज्ञानिक सामान्यानुमान के राजपथ पर एक स्थान विशेष ही कहा जायगा । अथवा मिल महोदय के शब्दों में इसको एक मार्ग सूचक तखता गिना जायगा जिसके द्वारा हमें वैज्ञानिक अनुसंधान करने की प्रेरणा मिलती है । उपमाजन्य-सामान्यानुमान प्राक्कल्पनाओं का भी श्रोत है जिनको यदि सिद्ध कर लिया जाय तो वे वैज्ञानिक सामान्यानुमान के पद को प्राप्त हो सकती हैं ।

(५) उपमाजन्य-सामान्यानुमान और साधारण-गणना-जन्य-सामान्यानुमान

साधारण-गणना-जन्य सामान्यानुमान में हम इस प्रकार तर्क करते हैं

मान लो, कई कीर्तियों की हम काले देखते हैं और उनमें एक कासेपन का गुण पाया जाता है—इस पर से हम सामान्य वाक्य बना सकते हैं कि “उन कीर्ति कासे होते हैं” । उपमाजन्य-सामान्यानुमान में वो वस्तुओं को देखकर हम यह ज्ञान करते हैं कि दोनों में बहुतसी बातों की समानता है किन्तु एक वस्तु में एक बात अधिक है तो हम अनुमान करते हैं कि यह अधिक बात अन्य में भी अवश्य पायी जायगी । साधारणगणना-जन्य-सामान्यानुमान यह इव्यार्थ से सम्बन्ध रखता है । इसमें कौमा पर का इव्यार्थ हमारे ज्ञान में अधिक जाता है जैसा कि उपर्युक्त उदाहरण में स्पष्ट किया गया है । उपमाजन्य-सामान्यानुमान इसके विपरीत पर के अज्ञान से सम्बन्ध रखता है और वास्तविक उदाहरण में हमारा भावार्थ-विषयक ज्ञान नरम वह के बारे में सख्त जाता है । क्योंकि इव्यार्थ और भावार्थ दोनों आपस में सम्बन्धित हैं इसलिये वे दोनों अनुमान के रूप एक दूसरे में मिल जाते हैं । यदि दोनों में अन्तर है तो केवल इतना ही कि साधारण-गणना-जन्य सामान्यानुमान में हम विशेष से सामान्य का अनुमान करते हैं और उपमाजन्य-सामान्यानुमान में यह नहीं होता कि हम कोई सामान्य वाक्य का निर्माण कर रहे हैं ।

(६) उपमाजन्य-सामान्यानुमान की शक्ति

यह बतलाना वा चुनना है कि उपमाजन्य-सामान्यानुमान अपूर्ण समानता पर निर्भर रहता है और इसलिये ही इसके द्वारा प्राप्त किन्ने हुए निष्कर्ष सम्भावनात्मक गिने जाते हैं । सम्भावना का प्रश्न भी भाषाओं से सम्बन्ध रखता है । उपमाजन्य-सामान्यानुमान में तर्क की भाषा दृश्य से लेकर करीब-करीब निश्चय तक होती है । अब हम यही उपमाजन्य-सामान्यानुमान की विशेषताएँ बतलायेंगे जिनपर इसकी शक्ति निर्भर रहती है ।

मिल महोदय का कहना है कि उपमाजन्य-सामान्यानुमान का मुख्य निश्चित समानता के विस्तार पर निर्भर रहता है । इसमें हम मिलता की बातों को देखकर यह देखने का प्रयत्न करते हैं कि ऐसी अन्य चीज की बातें हैं जिनमें समानता सिद्ध हो सकती है । केवल का भी करीब-करीब ऐसा ही

कहना है “वे लिखते हैं उपमाजन्य-सामान्यानुमान में सम्भावना का माप, अज्ञात बातों को ज्ञातों के साथ तुलना करते हुये, भेदकता की बातों की सख्या और महत्ता के साथ-साथ समानता की बातों की सख्या और महत्ता से किया जाता है” । अतः यह मानना पड़ेगा कि उपमाजन्य-सामान्यानुमान का सारा बल, भेदक और अज्ञात बातों की सख्या और महत्ता के साथ साथ समानता की बातों की सख्या और महत्ता पर, निर्भर रहता है । इसके लिये निम्नलिखित ३ बातों पर ध्यान देना आवश्यक है —

(१) ज्ञात बातों की जितनी अधिक सख्या और महत्ता होगी उतना ही अधिक उपमाजन्य सामान्यानुमान का मूल्य होगा । जैसे, मनुष्य और पशुओं में समानता की बातें सख्या में और महत्ता में मनुष्य और पौधों की अपेक्षा अधिक हैं । अतः यह उपमाजन्य-सामान्यानुमान, “जैसे मनुष्य सुख और दुःख का अनुभव करते हैं वैसे ही पशु करते हैं”, अधिक सम्भावना पूर्ण है अपेक्षा कृत इसके कि “जैसे मनुष्य सुख दुःख का अनुभव करते हैं वैसे ही पौधे अनुभव करते हैं ” ।

(२) ज्ञात बातों की जितनी अधिक भिन्नता और महत्ता होगी उतना ही कम उपमाजन्य-सामान्यानुमान का मूल्य होगा । जैसे, पृथ्वी और चन्द्र में ज्ञात बातों की भिन्नता की सख्या और महत्ता पृथ्वी और मंगल की अपेक्षा अधिक है । हम जानते हैं कि चन्द्र में वातावरण नहीं है और वायु जीवन का मुख्य तत्व है । अतः चन्द्र में वातावरण का अभाव होना एक खास भिन्नता की बात है । इसकी अपेक्षा पृथ्वी और मंगल में ज्ञात भिन्नता की बातों की सख्या और महत्ता कम है । अतः यह तर्क कि ‘चन्द्र में भी पृथ्वी की भाँति मनुष्यों का आवास है’, ‘मंगल में पृथ्वी की तरह मनुष्यों का आवास है’ की अपेक्षा बहुत कम सम्भावना-पूर्ण है ।

(३) जितनी अधिक अज्ञात बातों की सख्या, ज्ञात बातों के साथ तुलना करने पर होगी, उतना ही उपमाजन्य सामान्यानुमान का मूल्य कम होगा । अमुक प्रकार की बातों की समानता अत्यधिक है और भिन्नता अत्यन्त अल्प है और हमारा ज्ञान दोनों के विषय में विशाल है, तो ऐसी अवस्था में उपमाजन्य-सामान्यानुमान-सामान्यानुमान की बराबरी कर सकता

है किन्तु इतना तो निश्चित है कि यह जितनी निरवयवता को नहीं पहुँच सकता जितना सामान्यानुमान पहुँचता है ।

यनाथ में देखा जाय तो प्रतीत होता कि उपमाकथ-सामान्यानुमान का मुख्य केवल समानता की बातों की संख्या पर ही निर्भर नहीं है किन्तु उनकी महत्ता पर भी है । धन्य बातों के समान होने पर भी जितनी समानता की बातें घटित होती, उपमाकथ-सामान्यानुमान का मुख्य भी उतना ही घटित होगा । लेकिन इसके कहने का यह अर्थिमात्र नहीं है कि निष्कर्ष का मुख्य, समानता की बातों की संख्या के अनुपात के अनुसार होया । बजाहर भाव हम यह ठक कर सकते हैं “ओ अनुषों का कब समान है, उनकी उम्र भी एक समान है, उनके मामों के उक्तिप्राप्तार भी वही है दोनों एक ही मकान में रहते हैं एक ही गाँव के रहने वाले हैं । उनमें से एक बहुत अधिक बुद्धिमान है परा दूसरा भी उतना ही बुद्धिमान होता चाहिये” । इस उदाहरण में उपमाकथ-सामान्यानुमान निरवयव है क्योंकि इसमें जितनी समानता की बातें बतसाई गई हैं वे कोई मूल्य की बात नहीं हैं । इसलिये वेल्डन (Velton) छाह्व का इस विषय में उत्तेज्य विचारणीय है ‘उपमाकथ-सामान्यानुमान के ठक की शक्ति साक्ष्यता के स्वाभाव पर निर्भर रहती है न कि समानता के परिमाण पर’ । बोसान्क्वेट (Bosanquet) का यह कहना बिल्कुल ठीक है कि हमें समानता की बातों का सम्यक् समुक्त करमा चाहिये इसकी अपेक्षा कि हम केवल उन्हें गिन कर छोड़ दें” ।

कुछ तक छाकियों ने उपमाकथ-सामान्यानुमान का स्वल्प तलिन शाकीय-विधि द्वारा निम्नलिखित मिस के रूप में प्ररु दिया है —

समानता

विभिन्नता + अज्ञात बातें

इस प्ररित शाकीय व्याख्या का अर्थिमात्र यह है कि जब उन भावों का बनाव गमा है जो तक की शक्ति का निर्माण करते हैं तथा इर उन

गणों का बनाया गया है जो तर्क की शक्ति को कमजोर बनाते हैं जिससे के यह भिन्न उपमाजन्य-सामान्यानुमान के एक तर्क के मूल्य का समुचित वेवरण दे सके । हमें यह विचार नहीं करना चाहिये कि गणित शास्त्रीय अनुपात से हम किमी उपमाजन्य-सामान्यानुमान के तर्क का मूल्याङ्कन ठीक ठीक कर सकते हैं । उपर्युक्त भिन्न, साधारण रूप से यह बतलाती है कि समानता की बातों की सख्या और महत्ता एक, अच्छी अनुकूल बातों को बतलाती है और अन्य दो, प्रतिकूल बातों को प्रकट करती हैं । इन दोनों अनुकूल और प्रतिकूल बातों से ही हम उपमाजन्य-सामान्यानुमान के स्वरूप का निर्णय कर सकते हैं ।

उपर्युक्त प्रदर्शन से हम यह भी विचार कर सकते हैं कि उपमाजन्य-सामान्यानुमान के तर्क का मूल्याङ्कन करना एक प्रकार की यांत्रिक प्रक्रिया है जैसी कि हम गणित शास्त्र में देखते हैं । किन्तु यह ध्यान रखना चाहिये कि प्रक्रिया इतनी सरल नहीं है जैसा कि हमने समझ रक्खा है । इस विषय में हमारे सामने दो कठिनाइयाँ उपस्थित होती हैं । प्रथम, इसमें दो भिन्न-भिन्न सिद्धान्तों से काम लिया गया है अर्थात् बातों की सख्या और उनकी महत्ता । इसके अतिरिक्त समानता की बातों की सख्या की ओर विशेष ध्यान देने की आवश्यकता नहीं है जब कि उनकी महत्ता अत्यल्प हो, अतः यह निर्णय करना कठिन है कि दिये हुये उदाहरण में हम सख्या को या महत्ता को विशेष स्थान दें और किसको अपना मार्गदर्शक बनावें । द्वितीय अज्ञात बातों के विषय में चर्चा करना निरर्थक है । यदि वे अज्ञात हैं तो हम कैसे जान सकते हैं कि उनकी सख्या क्या है ? अज्ञात को हम कदापि तुलना का मापदण्ड नहीं बना सकते ।

(७) सम्यक् उपमाजन्य-सामान्यानुमान और मिथ्या उपमाजन्य-सामान्यानुमान

यह पहले बतलाया जा चुका है कि सादृश्यानुमान की शक्ति समानता की बातों की सख्या और महत्ता पर तथा विभिन्नता की बातों की सख्या और महत्ता पर तथा अज्ञात बातों की सख्या पर निर्भर है । अतः सम्यक्

उपमाबन्ध-सामान्यानुमान का अर्थ है कि वह वह तक है जिसमें वो वस्तुओं के अन्दर ज्ञात समानता की विद्यमानता को देखकर निष्कर्ष निकाला जाता है। मिष्ठा उपमाबन्ध सामान्यानुमान वह है जिसमें केवल बहरी समानता की बातों को देखकर निष्पत्ति निकाला जाता है। फ़ोल्डर (Fowler) मोक्षदस के शब्दों में यह कहा जा सकता है 'मिष्ठा-उपमाबन्ध-सामान्यानुमान वह उन उपमाबन्ध-सामान्यानुमानों के लिये प्रयुक्त किया जाता है जिनमें उपमाबन्ध-सामान्यानुमान के लिये कोई आधार न हो। निम्नलिखित उदाहरण मिष्ठा-उपमाबन्ध-सामान्यानुमान के स्वरूप को अच्छी तरह स्पष्ट करते हैं :—

(१) मनुष्य के समान पैदा होते हैं, खाते पीते हैं, बढ़ते हैं मर जाते हैं। मनुष्य माया का व्यवहार करते हैं इस लिये पशु भी माया का व्यवहार करते हैं। यह मिष्ठा-उपमाबन्ध-सामान्यानुमान है। इसमें समानता की बातों में और अनुमानित गुण में हम कोई ज्ञात सम्बन्ध नहीं पाते।

(२) पौधे पैदा होते हैं, बढ़ते हैं और नष्ट हो जाते हैं। मनुष्य भी पैदा होते हैं, बढ़ते हैं और नष्ट हो जाते हैं। मनुष्यों में बुद्धि होती है; पशु पौधों में भी बुद्धि होती है। यह मिष्ठा उपमाबन्ध-सामान्यानुमान है क्योंकि यहाँ भी समानता की बातों में और अनुमानित गुण में कोई विशेष सम्बन्ध प्रतीत नहीं होता।

(३) कभी-कभी मिष्ठा-उपमाबन्ध-सामान्यानुमान के लिये अमरचर्य बनक उदाहरण देखने में आते हैं। जैसे देखिबो लो मनुष्य है क्योंकि वे मनुष्यों की तरह बोलते पीते खाते, और हँसते देखे जाते हैं। या प्रामोदीन मनुष्य हैं क्योंकि वे मनुष्यों की तरह बोलते खाते और गते पाए जाते हैं। दो विद्यापी एक ही कॉलेज में पढ़ते हैं दोनों की एक ही उम्र है, एक सी पोशाक पहनते हैं एक ही हो माया बोलते हैं, इस लिये दोनों एक समान बुद्धिवाले हैं, इसलिए अनेक उदाहरण मिष्ठा उपमाबन्ध-सामान्यानुमान के लिये जा सकते हैं।

अभ्यास प्रश्न

(१) उपमाजन्य-सामान्यानुमान का क्या अर्थ है ? उपमाजन्य-सामान्यानुमानीय तर्क का लक्षण लिखकर उदाहरण दो । तथा यह भी बतलाओ कि इस प्रकार के तर्क का मूल्य किस बात पर निर्भर रहता है ।

(२) उपमाजन्य सामान्यानुमान और वैशानिक-सामान्यानुमान में क्या सम्बन्ध है ? दोनों के लक्षण लिखकर उदाहरण दो ।

(३) उपमाजन्य-सामान्यानुमान किस बात पर निर्भर रहता है ? सम्यक् और मिथ्या उपमाजन्य-सामान्यानुमानों के लक्षण लिखकर अलग-अलग उदाहरण दो ।

(४) उपमाजन्य-सामान्यानुमान का लक्षण, मूल्य, और उपयोगिता लिखकर यथार्थ और वीजात्मक उदाहरण दो ।

(५) उपमाजन्य-सामान्यानुमान की शक्ति का माप किस प्रकार किया जाता है ? उदाहरण देकर समझाओ ।

(६) 'उपमाजन्य-सामान्यानुमान में हमें समानता की बातों को तोलना चाहिये' इस कथन से क्या अभिप्राय है ? स्पष्टार्थ लिखो ।

(७) सामान्यानुमान के प्रकरण में उपमाजन्य-सामान्यानुमान का क्या स्थान है ? इस पर अपने विचार प्रकट करो ।

(८) 'सब अनुमानों का मूल समानता है' इस पर अपने समा-लोचनात्मक विचार प्रकट करो ।

(९) उपमाजन्य-सामान्यानुमान को किस अर्थ में अपूर्ण गिना गया है ? अपने विचार प्रकट करो ।

(१०) 'उपमाजन्य-सामान्यानुमान का मूल्य समानता के प्रकार तथा मात्रा पर अवलम्बित रहता है' इस कथन का स्पष्ट विवेचन करो ।

(११) 'उपमाजन्य-सामान्यानुमान से प्राप्त निष्कर्ष सम्भावनात्मक होते हैं' यह कथन कहाँ तक ठीक है ? स्पष्ट उत्तर दो ।

(१२) उपमाजन्य-सामान्यानुमान की साधारण गणनाजन्य सामान्यानुमान के साथ तुलना करो ।

अध्याय १०

(१) नियम के भिन्न-भिन्न अर्थ

नियम (Law) शब्द कई अर्थों में प्रयोग किया गया है। मूल में इसका प्रयोग किसी विशिष्ट सच्य की आज्ञा के अर्थ में किया गया था जिसका पालन करना आवश्यक होता था। परन्तु इसका प्रयोग एक-एक साल सम्बंधों में किया जाने लगा जो प्राकृतिक पदार्थों में पाए जाते हैं तथा इनके अतिरिक्त इसका प्रयोग एक प्रश्न के मापदण्ड के अर्थ में भी किया गया है जिसके अनुसार हमें कर्तना चाहिये यदि हम किसी उद्देश्य की प्राप्ति करना चाहते हैं।

प्रथम नियम का अर्थ है सामान्य या पारमार्थिक या किसी महान के मूल से निकलती है और एक समाज पर लागू होती है जो उसके अधीन होती है। इसके अन्तर इसका अर्थ दिया गया है जिसका प्रभाव या सम्प्रदाय अच्छी तरह जानकर प्रतिपालन करती है और इस प्रकार की इसका अर्थ मान्य सम्प्रदाय या प्रथा के व्यवहार में सुगम और एकत्रता की पैदा करता है। इस अर्थ में हम जिसने राज्य के नियम (Laws of the State) हैं उन सब को सम्मिलित करते हैं। यह नियम का मौलिक अर्थ है।

द्वितीय नियम का अर्थ 'एकरूपता' भी है। इस अर्थ में हम प्रकृति के नियमों को लेते हैं। प्रकृति के नियम से हमारा अभिप्राय उन एकरूप सम्बंधों से होता है जो प्राकृतिक पदार्थों में पाए जाते हैं। प्राकृतिक नियम से यह कहा जा सकता है कि प्रकृति में कोई-कहीं-परिणत है जिसकी अज्ञात या परिपालन आवश्यक है। इनका केवल अर्थ है कि प्रकृति में कुछ नियम हैं जो अपने आप कार्य करते हैं। किसी न चाहते हैं और न अज्ञात।

यथाय में देखा जाय तो प्रतीत होता है कि प्राकृतिक नियमों को हम

नियम, केवल सादृश्यानुमान की दृष्टि से पुकारते हैं। हमें प्रतीत होता है कि प्राकृतिक पदार्थों में जो क्रम दृष्टिगोचर होता है वह एक नियम-वद्धता का सूचक है और उसकी समानता मनुष्य के व्यवहार के साथ पाई जाती है जो राज्य के नियमों द्वारा नियन्त्रित किया जाता है। एकरूपता का भाव आशा से अलग करके नियम के अर्थ, एकरूपता में सबद्ध कर दिया गया है। सम्भव है यह अर्थ, मूल में विश्व की नियन्त्रण करने वाली शक्ति को देखकर किया गया हो, किन्तु इस प्रकार का अभिप्राय अब नहीं लिया जाता है। विज्ञान के क्षेत्र में नियम का अर्थ है केवल एकरूपता। यह वैज्ञानिक अभिप्राय लेपलेस (Laplace) के शब्दों में अच्छी तरह व्यक्त किया जा सकता है जब कि उसने सम्राट नेपोलियन के प्रश्न के उत्तर के रूप में अपना विचार प्रकट किया था। एक दिन सम्राट नेपोलियन ने लेपलेस से कहा, “महाशय, लोग कहते हैं आपने एक सुन्दर पुस्तक ‘मेकेनिक सेलेस्टे’ (*Ma'canique Ce'leste*) लिखी है जो विश्व के सगठन की चर्चा करती है किन्तु उसमें आपने जगत्कर्ता का नाम कहीं नहीं लिया है”। ज्योतिषी लेपलेस ने सावधान होकर उत्तर दिया “महाराज, मुझे इस प्रकार की कल्पना कभी आवश्यक ही नहीं पड़ी”। विज्ञान केवल पदार्थों से सम्बन्ध रखता है। पदार्थों की व्याख्या करना ही इसका उद्देश्य है। यह दर्शनशास्त्र या धर्म-शास्त्र का काम है कि वे ईश्वर या जगत्कर्ता की खोज करें। अतः नियम का प्रयोग विज्ञान के क्षेत्र में केवल एकरूपता के लिए ही किया गया है, और इसका यही अर्थ उपयुक्त है।

इस प्रकार हम राज्य के नियम और प्रकृति के नियम के मध्य जो अन्तर है उसे भली भाँति समझ सकते हैं। राज्य के नियम परिवर्तनीय हैं और उन्हें उल्लंघित भी किया जा सकता है किन्तु प्रकृति के नियमों को न तो कोई परिवर्तित कर सकता है और न कोई उनका उल्लंघन कर सकता है। राज्य के नियम परिवर्तनीय इसलिए हैं क्योंकि वे भिन्न भिन्न देशों में भिन्न-भिन्न प्रकार के होते हैं और एक ही देश में भी देश, काल, क्षेत्र की अपेक्षा बदलते रहते हैं, किन्तु प्रकृति के नियमों को नहीं बदला जा-

सकता। यह हो सकता है कि हमारा ज्ञान एक सात नियम के विषय में समुपार्ज हो और बिल्कुले हम एक समान, प्रकृति का नियम समझते हो और यह परचाह प्रकृति का नियम न रहे। प्राकृतिक नियम कभी परिचयनीय नहीं होते। राज्य के नियमों का उल्लंघन किया जा सकता है किन्तु प्रकृति के नियमों का उल्लंघन नहीं किया जा सकता। हम आचरण के नियम का कभी उल्लंघन नहीं कर सकते, किन्तु किसी देश के राज्य के नियम का हम सरलता से उल्लंघन कर सकते हैं। जैसे अचरण-सम्बन्धी, या उत्तराधिकार-सम्बन्धी या सम्पत्ति-सम्बन्धी नियमों की अवहेलना की जा सकती है।

तृतीय, नियम राज्य का प्रयोग 'मापदण्ड' के अर्थ में भी किया जाता है। हमें किसी उद्देश्य की प्राप्ति के लिये कुछ मापदण्डों के अनुसरण करने पड़ता है। इस अर्थ में हम उत्तराधिकार के नियम, सौन्दर्य-शास्त्र के नियम, और आचरण-शास्त्र के नियमों को लेते हैं। उत्तराधिकार में लय का आदेश होता है, सौन्दर्य शास्त्र में सौन्दर्य का आदेश होता है, और आचरण शास्त्र में अक्षय का आदेश होता है। यदि हम इन आदेशों को प्राप्त करना चाहते हैं तो हमें कुछ नियमों का अनुसरण करना होगा। अतः नियम का अर्थ मापदण्ड भी है।

प्राकृतिक नियमों और नियामक शास्त्रों के नियमों में निम्नलिखित भेद हैं। नियम एकपक्ष के अर्थ में वस्तु-स्थिति-वाचक होता है। यह वस्तुओं की वैसी स्थिति होती है उनकी उसी प्रकार वर्णन करता है। तथा इसके अतिरिक्त उस नियम की आदेशात्मक (Normative) कहा जाता है जो किसी लक्ष्य की ओर संकेत करता है अर्थात् यह वस्तुओं की उस प्रकार प्रतिपादन करता है जैसा उनकी होना चाहिये। प्रकृति के नियम वस्तुस्थिति प्रति-वाचक होते हैं क्योंकि वे यह बताते हैं कि पदार्थ किस प्रकार वर्तते हैं। जैसे, आकर्षण का सिद्धान्त कहता है कि भौतिक पदार्थ एक दूसरे की खींचते हैं। किन्तु एक सौन्दर्य शास्त्र का नियम यह कहता है कि सुन्दर पदार्थों की यदि वे सुन्दर हैं तो एक सौन्दर्य के मापदण्ड के अनुसरण किस प्रकार का होना चाहिये। इसके अतिरिक्त प्रकृति के नियमों का उल्लंघन नहीं किया जा सकता किन्तु सौन्दर्य

शास्त्र या तर्कशास्त्र के नियमों का उल्लंघन हो सकता है। इस विषय पर मेकेन्जी महोदय (Mackenzie) ने अच्छा प्रकाश डाला है। वे लिखते हैं 'नियम के ठीक अर्थ न समझने के कारण बहुत गड़बड़ी हो गई है। इसके प्रायः दो अर्थ प्रधानरूप से लिये जाते हैं। हम देश या राष्ट्र के नियमों की भी चर्चा करते हैं और प्रकृति के नियमों का भी उल्लेख करते हैं, किन्तु हमें यह अवश्य जानना चाहिये कि दोनों प्रकार के नियम भिन्न-भिन्न प्रकार के होते हैं। किसी देश के नियम या राष्ट्र के नियमों का निर्माण या तो वहाँ की जनता द्वारा होता है या वहाँ के शासक उन्हें बनाते हैं। मीडेज़ (Medes) और पर्शियन्स के बारे में तो यह सर्वथा सम्भव है कि वे उनको बदल भी दें। तथा यह भी सम्भव है कि उन देशों के निवासी उनको न भी मानें। आमतौर से जहाँ तक अन्य देशों का सम्बन्ध है उनके नियम अन्य देशवासियों पर बिलकुल लागू नहीं होते हैं। इसके विपरीत प्राकृतिक नियम स्थिर, अनुल्लंघनीय तथा सर्वव्यापी होते हैं' ?

हम सब प्रकार के नियमों को ऊपर तीन अपेक्षाओं से विचार कर सकते हैं। कुछ नियम स्थिर होते हैं और दूसरे परिवर्तनीय होते हैं। कुछ अनुल्लंघनीय होते हैं, और दूसरे उल्लंघनीय होते हैं। कुछ विश्वव्यापी होते हैं और कुछ सीमित क्षेत्र में लागू होते हैं। उपर्युक्त तीन प्रकार के वर्गीकरणों में से अन्तिम को हम कठिनता से अलग कर सकते हैं क्योंकि जो विश्वव्यापी होता है वह प्रायः करके स्थिर और आवश्यक भी होता है और जो स्थिर और आवश्यक होता है वह विश्वव्यापी भी होता है। अतः भिन्न भिन्न प्रकार के नियमों को अलग-अलग करना आवश्यक है। इसके दो सिद्धान्त हैं (१) परिवर्तनीय या अपरिवर्तनीय (२) उल्लंघनीय या अनुल्लंघनीय। इन सिद्धान्तों का आश्रय लेकर हमें ४ प्रकार के भिन्न-भिन्न नियम मिलते हैं (१) वे नियम जो बदल सकते हैं और जिनका उल्लंघन भी किया जा सकता है (२) वे नियम जो बदले जा सकते हैं किन्तु जिनका उल्लंघन नहीं किया जा सकता (३) वे नियम जिनका उल्लंघन किया जा सकता है किन्तु जो बदले नहीं जा सकते। (४) वे नियम जिनको न बदला ही जा सकता है और न जिनका उल्लं-

का ही हो सकता है। प्रथम और अन्तिम प्रकार के नियमों के उदाहरण दिए जा चुके हैं। द्वितीय प्रकार के नियमों के निम्नलिखित उदाहरण हैं —

सोय जाग के नियम, रात और दिन के नियम, बीब पीने और काटने के नियम, ऋतुओं के परिवर्तन के नियम ऐसे हैं जिनसे चोर नहीं बदल सकता जब तक कि उस प्रकार की अवस्थाएँ विद्यमान रहती हैं, यदि वे अवस्थाएँ बदल जाती हैं—मानसो लुप्त ठंडा हो जाय, या पृथ्वी की गति में परिवर्तन हो जाय, या इसकी व्यवस्था किसी अन्य मनु से हो जाय या ठंढा-पाठ हो जाय तो नियम भी कल जाएंगे। राजनैतिक सम्प्रादाय के बहुत कुछ नियम इसी प्रकार के हैं। वे एक प्रकार के विशेष सामाजिक वातावरण में तथा उन मनुष्यों में जिनके कुछ विशेष अरथ होते हैं काम करते हैं और इस अरथ में इन्हें अवरिक्तनीय क्या आता है। किन्तु यदि वातावरण को फल दिया जाय वा मनुष्यों के अरथ बदल जाय तो हम देखेंगे कि बहुत अरथों में नियम स्थिर नहीं रहेंगे। इस प्रकार के नियमों को शर्तित नियम (Conditional rules) भी कहा जाता है। इनकी सम्पत्ता तभी तक मानी जाती है जब तक उस प्रकार का वातावरण रहता है और वह नहीं बदलता। कुछ ठार्किस्टों का यह भी विचार है कि शर्तित-शास्त्र-सम्बन्धी नियम भी सामान्य इसी प्रकार के हैं—हम ऐसी बुनियादों को भी स्वीकार कर सकते हैं जिसमें दो और दो पाँच माने जात हों और यदि पृथ्वी के अर्धगोल को व्यपहार मानकर एक त्रिभुज बनाय जाय और किसी तारे को उत्तम शीत-किन्तु मान लिया जाय तो हम देखेंगे कि इस प्रकार के त्रिभुज के तीन कोण मिलकर दो समकोण के बराबर नहीं होंगे। किन्तु इस प्रकार का चिन्तन महत्त प्रतीत होता है क्योंकि शर्तित-शास्त्र-सम्बन्धी नियम मर्यादा में उपर्युक्त चार बलों में से अन्तिम बल से सम्बन्ध रखते हैं।

यहाँ तक नैतिक शास्त्र (Ethics) सम्बन्धी नियमों का विचार है वे सम्बन्ध ही तृतीय बल के नियमों से सम्बन्ध रखते हैं। उनकी कोई परिवर्तित नहीं कर सकता किन्तु उनका सम्बन्धन वावरण किया जा सकता है। कुछ इस तरह यह बात मानी जा सकती है कि व्यवस्था-शास्त्र

सम्बन्धी कुछ नियम मनुष्य जीवन की भिन्न-भिन्न अवस्थाओं के कारण बदल सकने हैं, किन्तु जहाँ तक विशाल सिद्धान्तों का विचार है वे कदापि नहीं बदलते। उनका प्रयोग सब मनुष्यों के लिये साधारण होता है और सब बुद्धिमान उन्हें सार्वभौम ही समझते हैं। मानलो किसी अन्य ससार से कोई मनुष्य हमारे ससार में आ जाय तो यह सम्भव है कि हम उसके स्वभाव या शारीरिक संगठन का ज्ञान प्राप्त कर सकें, किन्तु इतना हम अवश्य कह सकने हैं कि उसके लिये भी 'अहिंसा परम धर्म होगा' वह 'भूठ बोलना पसन्द न करेगा'। वह यह अवश्य समझेगा कि 'जीवन प्रक्रिया एक दूसरे पर निर्भर है', ससार में जो कुछ होता है उसका कोई न कोई कारण अवश्य है,' इत्यादि। इसी हेतु से नैतिक या आचरण-शास्त्र-सम्बन्धी नियम अग्रविर्तनीय समझे जाते हैं किन्तु वे तोड़े जा सकने हैं।

नियमों का वर्गीकरण

सामान्यता की मात्रा के विचार से नियमों का वर्गीकरण तीन प्रकार से किया जाता है — (१) स्वयं-सिद्ध^१ (२) प्राथमिक या अन्तिम नियम और (३) सहायक या अमुख्य नियम^३।

(१) स्वयं सिद्ध

स्वयं सिद्ध नियम वे कहलाते हैं जो यथार्थ हों, सार्वभौम हों, तथा अपनी सिद्धि के लिये किसी अन्य नियम की अपेक्षा न रखते हों। इस लक्षण से यह प्रतीत होता है कि स्वयं सिद्ध —

(१) यथार्थ (Real) वास्तव हैं, शाब्दिक या लक्षण-रूप नहीं।

(२) सामान्य (Universal) वास्तव हैं। इनका उपयोग सार्वभौम होता है। प्रत्येक स्वयंसिद्ध अपने अपने क्षेत्र में सत्य होता है। क्योंकि ये सर्व साधारण और चरम सामान्यता को लिये हुए होते हैं, इसलिये इनसे अधिक सामान्यधर्म वाले नियम नहीं होते। कुछ स्वयंसिद्ध अन्य

स्वयं छिड़ों से अधिक सामान्यधर्म वाले होते हैं जैसे—विचारों के नियम (सम्पत्ता, आत्यधिक विरोध मध्यमयोग-परिहार) गदित-शास्त्र-सम्बन्धी नियमों से अधिक सामान्यधर्म को चारण करते हैं; क्योंकि गदित-शास्त्र-सम्बन्धी नियम केवल परिमाण हैं ही सम्बन्ध रखते हैं। हाहा कि गदित-शास्त्रीय नियम अपने क्षेत्र में अत्यधिक सामान्य धर्म वाले होते हैं।

(३) अपने आप सिद्धि को लिये हुए वाक्य हैं अर्थात् प्रत्येक की सिद्धि अपने पर निर्भर है। स्वयं-छिड़ों को सिद्ध करने के लिये किसी अन्य प्रमाण या सिद्धि की आवश्यकता नहीं। इनकी प्रामाणिकता के लिये किसी तर्क की जरूरत नहीं प्रतीत होती। ये अपने सरल होते हैं। कि इनकी प्रामाणिकता को अपने आप स्वीकार करना पड़ता है। इनके द्वारा किये ही अन्य-सिद्धान्त सिद्ध किये जाते हैं। अतः प्रत्येक ज्ञान विज्ञान में कुछ न कुछ इस प्रकार के स्वयं-छिड़ों को माना जाता है जो उनकी आधार शिष्टा का कार्य करते हैं। तर्क-शास्त्र विचारों के नियमों की उत्पत्ति को मानकर चलता है। अर्बेय रीड ने ठीक कहा है कि स्वयं सिद्ध तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति सीमा को निधारित करते हैं किन्तु तत्त्वज्ञान, अन्य विज्ञानों की मूर्ति स्वीकार कर चलता है और किये विरोध सुमानीय और सामान्यसुमानीय तर्क हैं ये सब इनके द्वारा नियंत्रित किये जाते हैं।

(२) प्राथमिक या अन्तिम नियम

स्वयं छिड़ों के अन्तर प्राथमिक या अन्तिम नियमों की गणना की जाती है। प्राथमिक या अन्तिम नियम स्वयं-छिड़ों से कम सामान्य-धर्म वाले होते हैं; किन्तु भिन्न-भिन्न विज्ञानों के क्षेत्र में ये सब से अधिक सामान्यता के प्रतिपादक रहे जाते हैं। इन्हीं क्षेत्र से उनकी सिद्धि की जाती है। ये नियम सब से अधिक सामान्यता के प्रतिपादक होते हैं किन्तु भिन्न-भिन्न विज्ञान सिद्ध करते हैं। आवश्यक शक्ति का नियम प्राथमिक नियम है।

(३) सहायक या अमुख्य नियम

सहायक — नियम, प्राथमिक या मुख्य नियमों से कम सामान्य धर्म वाले होते हैं। वेकन के शब्दों में इन्हें मध्यवर्ति-स्वय-सिद्ध (Media axiomata) कहा जाता है क्योंकि इस क्रम से ही हम उच्चतर नियमों के निर्माण में समर्थ होते हैं। वेन महोदय का कहना है कि सहायक नियम उद्गमन कर के केवल प्राथमिक नियमों का ही रूप नहीं धारण करते अपितु प्राथमिक नियम स्वयं सहायक नियमों में निगमन करते हैं। या हम यह भी कह सकते हैं कि प्राथमिक नियमों से हम सहायक नियमों को निकालते हैं और इस प्रकार उनको हम अधिक निश्चित रूप में प्रकट करते हैं। सहायक-नियम या तो अनुभवजन्य होते हैं या निष्कासित।

अनुभव-जन्य नियम (Empirical laws) उन सहायक नियमों को कहते हैं जिनको हम अधिक सामान्य नियमों में अन्तर्भूत कर सकते हैं किन्तु अभी तक किया नहीं है। यथार्थ में ये वे नियम हैं जिनका स्वरूप अभी तक निश्चित ही नहीं किया गया है। अतः प्रथम, अनुभवजन्य नियम, क्योंकि वे सहायक नियम हैं, इसलिये प्राथमिक नियमों से कम सामान्य धर्म वाले हैं। द्वितीय, उन्हें अधिक सामान्य नियमों से निकाला जा सकता है, हम अभी तक उनको अधिक सामान्य नियमों में से निकालने को समर्थ नहीं हुए हैं। अन्वयविधि से निकाले हुए निष्कर्ष अनुभव-जन्य नियम कहे जाते हैं। यह पहले बतलाया जा चुका है कि अन्वयविधि कारणता को सिद्ध नहीं कर सकती, किन्तु उसके विषय में सूचना या राय दे सकती है। इससे हम इतना ही जान सकते हैं कि दो वस्तुएँ या घटनाएँ एक साथ पाई जाती हैं। यह एक अनुभवजन्य नियम है। हम यह विश्वास करते हैं कि यह उच्चतर नियमों से निकाला जा सकता है, यद्यपि हमने इसको अभी निकाला नहीं है। 'कुनैन जूझी के बुखार या ज्वर को दूर करती है' यह एक अनुभवजन्य-नियम है। इस प्रकार की एक रूपता की स्थापना प्रत्यक्षीकरण द्वारा की जाती है। इसको अनुभवजन्य इस हेतु से कहते हैं क्योंकि यह अभी तक किसी उच्चतर नियम से नहीं निकाला गया है।

निष्कासित नियम (Derivative laws) से सहायक नियम हैं जो प्राथमिक नियमों से निकाले जाते हैं। इस प्रकार जब अनुभवजन्य-नियम प्राथमिक नियमों से निष्काले जाते हैं तब उन्हें निष्कासित नियम कहा जाता है। उदाहरणार्थ ऊँचे पहाड़ों पर बर्फ का गिरना किसी समय अनुभवजन्य-नियम माना जाता था। यह बहुत उदाहरणों में लक्ष्य पाया गया है। इससे स्पष्टतर नियमों से अभी तक नहीं निष्काशा गया था; किन्तु अब इसकी उन नियमों में सम्मिलित कर लिया गया है जो बाह्यलक्षणों से सम्बन्ध रखते हैं जो बाह्यलक्षण से गुजरता है। उसी प्रकार पारिक्-आक्यस-शक्ति के नियम या स्वारमादा के नियम अनुभवजन्य नियम माने जाते हैं किन्तु ये भी नियम निष्कासित नियम कहलाते हैं जब हम इनको आक्यस-शक्ति के नियम से निष्कालते हैं।

यहाँ हमें यह नहीं भूलना चाहिये कि सहायक नियमों का सीमित प्रयोग होता है। जैसा कि वेन ने कहा है "निष्कासित नियम या अनुभवजन्य नियम को समस्त क्षेत्र या अवस्था की सीमा के पार नहीं ले जाना चाहिये"। अरबैय रीढ़ का भी मन्तव्य लगभग इसी प्रकार का है 'सहायक नियमों का विस्तार केवल समीपवर्ती उदाहरणों में ही किया जा सकता है। अर्थात् यहाँ अवस्थायें उनके समान हैं जिनमें नियम वही ठिक होते हैं।

यहाँ तक कि निष्कासित नियमों का सम्बन्ध है हम उन्हें केवल एक सम्मान्य नियम से निष्काल सकते हैं या कई सामान्य नियमों से। अब ऐसा नियम किसी एक सामान्य-नियम से निष्काला जाता है तब यह उसी प्रकार सामान्य रूप से सत्य होगा जैसे कि यह एक सामान्य नियम, किन्तु यह निष्काशा गया है। किन्तु अब यह कई नियमों में से निष्काला जाता है तब उन कई नियमों को अवश्य ही किसी रूप में लक्ष्य होना चाहिये और यहाँ किसी अन्य प्रतिरोधी नियमों की काम न करना चाहिये। जैसे, पानी को हम समुद्र की पृष्ठ से करीब ३३ फीट ऊँचा पत्र पर लक्ष्य हैं यह नियम निष्कासित है। यह हमारी दृष्टि पर लक्ष्य है और यह मंगल ग्रह पर भी लक्ष्य है। लेकिन यह हम तब जान सकते हैं जब हमें यह मालूम हो कि मंगल ग्रह पर इसी

प्रकार के, पानी जैसे तरल पदार्थ विद्यमान हैं। वहाँ पर भी उगी प्रकार का वातावरण है और उसका इसी प्रकार का दबाव है। यदि वहाँ वातावरण नहीं है तो वहाँ पम्प द्वारा पानी ऊपर नहीं ले जाया जा सकता है। यदि वहाँ वहाँ से कम दबाव है तब भी उतनी दूर तक पानी पम्प द्वारा नहीं ले जाया जा सकता है। अतः यह अनुभव निष्पासित नियमों के लिये सत्य है तो यह अनुभव-जन्य नियमों के लिये जिनको कि अभी तक किसी उच्चतर नियम से नहीं निकाला गया है, सत्य होगा। अनुभव-जन्य-नियम के विषय में हम उनकी अवस्थायों या कारणों में सर्वथा अनभिज्ञ रहते हैं और हम नहीं जानते कि यह नियम से निकाला गया है या अनेक नियमों से निकाला गया है। अतः हमारे लिये यह कहना असंभव है कि असम्मिलित नियम अपनी सीमाओं के, जिनके अन्दर यह काम करता रहा है, परे भी सत्य सिद्ध होगा। उदाहरणार्थ, चिकित्सा-विज्ञान में हमारा ज्ञान प्रायः करके अनुभव-जन्य-नियमों पर अवलम्बित रहता है। हम ऐसा अनुमान कभी नहीं कर सकते कि दो दवाएँ जो एक प्रकार की ही हैं उनका प्रभाव एक सा ही होगा। जैसे चिन्कोना की छाल और कुनैन का एक प्रकार का ही असर नहीं होता, यद्यपि चिन्कोना कुनैन का ही माधारण रूप है और कुनैन उसका विशेष-रूप आवश्यक सत् है।

(३) अन्य प्रकार के सहायक नियम

(क) अपरिवर्तनीय और आसन्न-सामान्य-नियम—

सहायक नियमों के दो भेद होते हैं—(१) अपरिवर्तनीय सामान्य-नियम और (२) आसन्न सामान्य-नियम।

अपरिवर्तनीय सामान्य नियम (Invariable Generalisation) वे कहलाते हैं जो विश्व में व्यापक रूप से जहाँ तक हमारे अनुभव का सम्बन्ध है, सत्य हों। उदाहरणार्थ, 'सब कौड़े काले होते हैं' 'सब पार्थिव वस्तुएँ पृथ्वी पर गिरती हैं'। ये नियम अपरिवर्तनीय हैं क्योंकि इन वाक्यों में उद्देश्य और विधेय में सर्वव्यापकता का सम्बन्ध है। यह तथ्य हमारे अनुभव से भी सिद्ध है।

अव्यक्त-सामान्य-नियम (Approximate generalisation) के रूप में निम्नलिखित होते हैं:—कहते हैं 'क' 'ल' होते हैं। "कहते ही कहते ही सामान्य रूप में ठीक ही रहती है" "अधिकतर बैज्ञा और लोग के मानने का मत है"; "अधिक संख्या में मनुष्य स्वार्थी होते हैं"; ठीक प्र. ४ में रहने वाले जीव प्रायः लोभ रस के होते हैं, इत्यादि। ये सब वाक्य कठिन-कठिन सामान्य रूप हैं, पूर्ण-रूप से नहीं। इनमें से कुछ सामान्य वाक्य अनुभव-जन्य हैं क्योंकि वे सर्वथा अनुभव पर ही निर्भर हैं और उनमें अभी तक ठीक-तर सामान्य-नियमों से नहीं निकाला गया है। तथा कुछ इनमें से एक अर्थ से अनुभव-जन्य हैं तथा अन्य अर्थ से निष्कासित हैं। उदाहरणार्थ, 'ठोड़ी प्र. ४ के रहनेवाले जीव प्रायः लोभ रस के होते हैं'। यह नियम एक अर्थ से निष्कासित है क्योंकि उनका गौर होना अधिक मात्रा तक उन्हें लोभ रस के रहने के कारण होता है। तथा दूसरे अर्थ से यह अनुभव-जन्य है क्योंकि हम अनुभव से यह जानते हैं कि वहाँ के रहनेवाले लोभ रस के होते हैं।

अव्यक्त-सामान्य-नियमों के विषयों में यह व्यवहार है कि हम उनमें अपने हुए अर्थों को स्पष्टीकरण कर दें। जब हम कहते हैं कि 'प्रायः' करके ऐसा होता है तो हमारा अभिप्राय यही होता है कि 'कुछ में ऐसा नहीं भी होता है'। इसके लिये हमें इनके कारण या इनकी व्याख्या सोचनी पड़िये। यदि हमें उन अर्थों के कारण का पता लग जाता है तो हमारा नियम अव्यक्त बन जाता है और उस समय हमारा सामान्य वाक्य इस प्रकार का होता है 'तब बाढ़ें, केवल पारे की चौकड़, लोभ हैं।' किन्तु जब हम इसी वाक्य को इस प्रकार लिखते हैं—'तब बाढ़ें, केवल एक को चौकड़ ठीक हैं', तब यह विरोध वाक्य होता है और हम पता नहीं होता कि यह अर्थवाद क्या है।

इस प्रकार के वाक्यों का जब हम मूल्यांकन करते हैं तब हमें प्रतीत होता है कि अव्यक्त-सामान्य-नियमों के परिवर्तन सम्भवनात्मक होते हैं निश्चित नहीं। इन नियमों की प्रयोगात्मक क्षेत्र में अधिक उपयोगिता हो सकती है किन्तु वैज्ञानिक क्षेत्र में उनका कोई विशेष उपयोग नहीं। उन अवस्थाओं में जहाँ पदार्थों की अव्यक्त अति-

लता है और सर्वव्यापक सामान्य वाक्यों का निर्माण नहीं किया जा सकता वहाँ आसन्न सामान्य-वाक्यों से वैज्ञानिक कार्य चलाया जाता है। जैसे, राजनैतिक शास्त्र में आसन्न-सामान्यीकरणों से अत्यधिक कार्य चलाया जाता है, क्योंकि राजनैतिक नियम प्रायः कर के ठीक होते हैं। देखा जाता है कि एक देश के मनुष्य भिन्न-भिन्न स्वभाव वाले होते हैं हैं। उनकी शिक्षा भी अन्य प्रकार की होती है। उनके जीवन के स्तर भी भिन्न भिन्न होते हैं, अतः उनके बारे में सर्वव्यापक नियमों का बनाना असंभव सा हो जाता है। उनके विषय में नियम प्रायः के अर्थ को लेकर ही बनाए जाते हैं। उदाहरण के लिये जैसे, 'दंड का भय लोगों को अपराध करने से रोकता है' तो इससे राजनैतिक नेता को एक आवश्यक गतिविधि की सूचना ले लेनी चाहिये। आसन्न-सामान्य नियम वैज्ञानिक क्षेत्र में भी लाभप्रद होते हैं। जब हम किसी नियम की क्रमबद्ध, गणना (Statistics) करना आरम्भ करते हैं, जैसे, यह देखा जाता है कि अस्सी प्रतिशत टीका लगाए हुये व्यक्ति चेचक की बीमारी से उन्मुक्त रहते हैं—तो हम अवश्य इस प्रकार का सामान्यीकरण कर डालते हैं कि 'टीका लगाना चेचक का अच्छा इलाज है'। यह सामान्यीकरण आसन्न-सामान्यीकरण ही कहलाया जा सकता है।

(४) क्रमवर्ती और सहवर्ती सहायक नियम—

सहायक नियमों के दो अन्य प्रकार भी हो सकते हैं—(१) क्रमवर्ती और (२) सहवर्ती।

क्रमवर्ती-सहायक-नियमों (Secondary laws of succession) नियमों की तीन विधियाँ पाई जाती हैं—(१) जिनमें साक्षात् कार्य-कारण भाव पाया जाय। जैसे, "शेटी खाने से भूख मिटती है"। (२) जिनमें सुदूर कार्य-कारण भाव पाया जाय। जैसे, 'मेघाच्छन्न आकाश में बिजली चमकने से घड़ाका होता है'। (३) जहाँ सम्मिलित कार्य-कारण-भाव पाया जाय। जैसे, 'दिन के अनन्तर रात्रि उत्पन्न होती है'। इन दोनों का होना पृथ्वी की गति से सम्बन्ध रखता है।

सहवर्ती-सहायक नियम (Secondary laws of co-existence)

कई प्रकार के होते हैं :—(१) अन्वयविध्याभित-सामान्य-नियम, वे नियम हैं जो अन्वय विधि पर अवलम्बित होकर सामान्य वाक्य का निर्माण करते हैं ; जैसे 'सब आपस्यसम्बुद्ध पदार्थ भिन्नरहित होते हैं' । (२) स्वाभाविक-प्रकाराभित-गुण-सहवर्तित्व-प्रतिपादन नियम वे हैं जो स्वाभाविक प्रकारों के मध्य सहवर्ती गुणों का प्रतिपादन करते हैं । जैसे, सुवर्ण में अनेक प्रकार के गुणों का सहवर्तित्व पाया जाता है । (स्वाभाविक प्रकार वस्तुओं के वे वर्ग हैं जो आपस में सम्बन्धता रखते हैं और अनेक गुणों में दूसरों से भेदित रहते हैं) (३) एक-प्रकाराद्वय-सहवर्तित्व-गुणान्वित-वस्तुमान-नियम, वे हैं जो किसी एक प्रकार में सहवर्ती गुणों को न दिलाता हो किन्तु अन्य प्रकारों में दिखलाते हैं । जैसे, सफ़ेद होम नाम की वस्तुएँ जिसकी नीली छाँटें होती हैं, कूड़ी होती हैं । (४) अयोग्य-स्थान-अन्य-स्थिरता प्रतिपादन नियम वे हैं जो वस्तुओं की आपेक्षिक स्थिरता को कक्षात हो । जैसे रसायनिक तत्त्वों की आकृतियों में बदलाव और अन्यथा एहो की कक्षाएँ ।

इन सहवर्ती नियमों को हम चरकता के सम्बन्ध में सम्मिलित कर सकते हैं । जब सहवर्ती नियम वाक्यता के सम्बन्ध के आधार पर सिद्ध नहीं किये जा सकते हैं उसी हम उनकी केवल उदाहरणों की इच्छा कर प्रकृति की एक कक्षा पर निवास करते हुए, सिद्ध कर सकते हैं । यदि अरबाद न मिले तो हमारे नियम अनुमान-अन्य कहलायेंगे जो हमारे लोभ के क्षेत्र में हमसे सम्माननात्मक ज्ञान प्रदान कर सकते हैं । यदि अरबाद पैदा होती है तो हमारे समा-धीकरण आत्म-सामान्यीकरण कहलायेंगे । जैसे 'अधिकतर वायुएँ लपेट होती हैं' । 'बाले बदनी के अनेपर प्रायः बर्ष होती हैं' । इत्यादि ।

- (1) Certain laws based on the Method of Agreement.
- (2) Coexistence of properties in the Natural Kinds.
- (3) Certain Coincidences of qualities not essential to any kind and sometimes prevailing to many different kinds.
- (4) Constancy of relative position.

(५) विश्व एक नियामक संगठन है

जिस विश्व को हम देखते हैं वह एक नियम-पूर्ण संगठन है। प्रथम, इसमें नियम हैं जो प्रकृति के भिन्न भिन्न विभागों का नियन्त्रण करते हैं। द्वितीय, भिन्न भिन्न विभाग एक दूसरे से सर्वथा प्रयुक्त नहीं हैं किन्तु एक सुव्यवस्थित पूर्णता के अंश हैं। यथार्थ में विश्व एकानेक रूप है।

विश्व का नियन्त्रण नियमों द्वारा होता है। सबसे पहले हमें विश्व एक अव्यवस्थित वस्तु प्रतीत होती है जिसमें सब पदार्थ एक अद्भुत गड़बड़ में दृष्टिगोचर होते हैं। किन्तु अच्छी तरह विचार करने पर मालूम होगा कि इस दृष्ट भेद के अन्दर अभेद की झलक है। इस प्रत्यक्ष गड़बड़ में कुछ न कुछ अवश्य क्रम है। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि ससार का नियन्त्रण नियमों द्वारा होता है। ससार में स्वेच्छाचारिता के लिये कहीं स्थान नहीं है। विश्व में कोई बात आकस्मिक नहीं होती। जब कभी हमें कहना होता है कि यह बात अवसर-प्राप्त थी—तो हमारा मतलब वहाँ केवल नियम के अज्ञान से है। विज्ञान के क्षेत्र में सहूलियत के लिये प्रकृति को अनेक विभागों में बाँट रखा है। प्रत्येक विभाग के अलग-अलग नियम होते हैं और वे अपने विभाग-विषयक पदार्थों का विवेचन और व्याख्या करते हैं। जैसे, भौतिक विज्ञान में, आकर्षण का नियम कार्य करता है जिसके अनुसार भौतिक पदार्थ एक दूसरे को खींचते हैं। रसायन-विज्ञान में नियत अनुपात के कई नियम हैं जिनके अनुसार रासायनिक द्रव्य तैयार किये जाते हैं। प्राणिविज्ञान में सतान का नियम है जिसके अनुसार माता पिता के गुण बच्चों में आते हैं। ज्योतिषशास्त्र में ग्रहों की गति को नियन्त्रण करनेवाले नियम हैं जिनके अनुसार वे सब सूर्य की चारों ओर घूमते रहते हैं। यांत्रिक विज्ञान में अनेक प्रकार के नियम हैं जिनके अनुसार मशीनें चलती हैं, इत्यादि।

इस प्रकार हम देखेंगे कि विश्व का नियन्त्रण नियमों द्वारा ही नहीं होता, अपितु यह नियमों का एक संगठन है। संगठन के माइने हैं पूर्णत्व। इस पूर्णत्व से इसका प्रत्येक भाग सम्बन्धित रहता है तथा इसके अनेक

भाग ही इसके होते हुए आपस में सम्बन्धित रहते हैं । पृथक् अपने भागों को छोड़ कर नहीं रह सकता और न भाग पृथक् के अभाव में रह सकते हैं । उनका आपस में सम्बन्ध अनिष्ट सम्बन्ध होता है । हमें समझनी की एक वस्तुओं के मेल से अलग समझना चाहिये क्योंकि मेल में कोई खास तर्क नहीं होता । यद्यपि सहस्रभिन्न के लिये विरव की हमने भिन्न-भिन्न विभागों में बाँट रक्ता है और उनके अलग-अलग नियम भी हैं जो उन विभागों में लागू होते हैं; तथापि भिन्न-भिन्न नियम एक पृथक् के अंग हैं । प्रकृति कोई अकस्मिक भागों का गठबंधन नहीं है किन्तु वे सब भाग एक समझ के अंग हैं किन्हीं असी या पृथक् से अलग नहीं किन्तु या एकता । इस अर्थ में हम प्रकृति की एक-रूपता को या मेल की ही अस्था समझते हैं । इसी आधार पर हम प्राक्-विज्ञान की समस्याओं का रसायन-विज्ञान के नियमों के द्वारा व्याख्यान करते हैं और भौतिक-विज्ञान के तत्वों का प्राक्-विज्ञान के नियमों से व्याख्यान करते हैं, इत्यादि ।

भिन्न भिन्न विज्ञानों में भिन्न प्रकार के नियम होते हैं । उनमें कुछ अधिक सामान्य की मात्रा को लिये हुए होते हैं और कुछ कम जैसे प्राथमिक नियम और सहायक नियम । हम सहायक नियमों को प्राथमिक नियमों से निष्पन्न करते हैं और किन्तु अभी तक उनमें सम्मिलित नहीं किया है जैसे, अनुभव-अर्थ नियम । किन्तु अनुभव-अर्थ नियमों को भी उच्चतर नियमों के अन्दर सम्मिलित किया जा सकता है । क्यों क्यों विज्ञान उच्चतर करता जायगा त्यों त्यों निम्नतर नियमों का उच्चतर नियमों के द्वारा व्याख्यान किया जायगा । और निम्नतर नियम उही प्रकार उच्चतर नियमों में से निष्पन्न कर्येगे । इस प्रकार प्रतीत होता कि विरव के सब नियम एक दूसरे से अनुबद्ध हैं । इस विवेचन से यह निष्कर्ष निकलता है कि प्रकृति के भिन्न भिन्न विभागों में केवल नियम ही नहीं हैं अपितु वे सब एक दूसरे से संबन्धित हैं और वे सब मिलकर एक समझ को बनाते हैं । प्रकृति, अस्तिरक्षर, अकस्म ही नहीं है इसमें क्रम भी है । सत्य में विरव विपन्न नहीं है किन्तु संगठन है ।

अभ्यास प्रश्न

(१) नियम का क्या अर्थ है ? नियम कितने प्रकार होते हैं ? प्रत्येक का लक्षण लिखकर उदाहरण दो ।

(२) प्राकृतिक नियमों और नियामक शास्त्रों के नियमों में क्या अन्तर है ? उदाहरण देकर अपने उत्तर को स्पष्ट करो ।

(३) स्वयसिद्ध किन्हें कहते हैं ? सामान्यानुमान के क्षेत्र में स्वयसिद्धों का क्या स्थान है ? कुछ स्वयसिद्धों के उदाहरण दो ।

(४) राजनैतिक नियम, प्राकृतिक नियम और नैतिक नियमों में क्या अन्तर है ? प्रत्येक का उदाहरण देकर अपने उत्तर को स्पष्ट करो ।

(५) नियमों का वर्गीकरण करके प्रत्येक प्रकार के नियमों का लक्षण लिखकर उत्तर दो ।

(६) प्राकृतिक नियम का लक्षण क्या है ? प्राथमिक, सहायक और अनुभव-जन्य नियमों की व्याख्या करो ।

(७) अपरिवर्तनीय और आसन्न-सामान्य-नियमों के लक्षण लिखकर उदाहरण दो ।

(८) क्रमवर्ती और सहवर्ती नियम कौन से हैं ? उनके लक्षण लिखकर उदाहरण दो ।

(९) 'विश्व एक नियामक सगठन है' इस वाक्य का क्या अभिप्राय है ? स्पष्ट उत्तर दो ।

(१०) क्या विश्व में विघटन भी है ? सगठन और विघटन में सामञ्जस्य स्थापित करो ।

(११) प्राकृतिक नियम का अनुभवजन्य नियम से किस प्रकार भेद दिखलाओगे ? नियम के अपवाद से विज्ञान क्या समझता है ?

(१२) 'अनुमय-अभ्य नियम' यह वाक्यांश अवस्थितिक विरोध से परिपूर्ण है । इसका हल दो ।

(१३) उन अवस्थाओं का प्रतिपादन करो जिनके द्वारा एक अनुमय अभ्य-नियम को प्राकृतिक नियम में परिवर्तन कर सकते हो ।

(१४) क्या प्राकृतिक-नियम किसी पूर्व-कारणा पर अवलम्बित रहते हैं ? उदाहरण पूर्वक उत्तरपति दो ।

(१५) प्राकृतिक नियमों को केवल प्रशुति उप ही क्यों कहना चाहिये !

अध्याय ११

(१) स्पष्टीकरण या व्याख्या

स्पष्टीकरण की समस्या उसी प्रकार की है जैसी कि सामान्यानुमान की। इस कारण हम स्पष्टीकरण को सामान्यानुमान का लक्ष्य मान सकते हैं। स्पष्टीकरण की प्रक्रिया में सामान्यानुमान और विशेषानुमान दोनों काम में आते हैं। किसी पदार्थ या घटना का स्पष्टीकरण करने के लिये हमें सर्व प्रथम प्राक्कल्पना करनी पड़ती है। प्राक्कल्पना द्वारा हम किसी घटना या पदार्थ को थोड़े काल के लिये स्पष्ट कर सकते हैं। पूर्ण स्पष्टीकरण के लिये हमें विशेषानुमान और समर्थन की आवश्यकता पड़ती है। स्पष्टीकरण का अन्त हमें तब प्राप्त होता है जब हम देखते हैं कि जिस प्राक्कल्पना द्वारा हमने पदार्थ या घटना की व्याख्या की है उसने अन्य प्राक्कल्पनाओं को हटाकर यह सिद्ध कर दिया है कि अमुक पदार्थ या घटना का स्पष्टीकरण इसी प्राक्कल्पना द्वारा हो सकता है अन्य स नहीं। कभी कभी हम साधारण-गणना-जन्य-सामान्यानुमान और उपमाजन्य सामान्यानुमान के द्वारा पदार्थों या घटनाओं की व्याख्या करते हैं और इनके आधार पर प्राक्कल्पनाएँ करते हैं। इन प्राक्कल्पनाओं के द्वारा ही पदार्थ या घटनाओं का स्पष्टीकरण किया जाता है। जब ये प्राक्कल्पनाएँ सामान्यानुमान विधि और विशेषानुमान विधि दोनों के द्वारा सिद्ध कर दी जाती हैं तब हम वैज्ञानिक सामान्यानुमान पर पहुँचते हैं और यथार्थ में वैज्ञानिक सामान्यानुमान द्वारा ही हम पदार्थों या घटनाओं का स्पष्टीकरण कर सकते हैं।

स्पष्टीकरण (Explanation) का अर्थ है 'अस्पष्ट को स्पष्ट बनाकर रख देना'। इंग्लिश में भी एक्सप्लेनेशन शब्द का शब्द-विचार की दृष्टि से यही अर्थ है—अस्पष्ट को स्पष्ट बनाना। अतः स्पष्टीकरण पूर्व की अस्पष्ट अवस्था की कल्पना करता है। उस अस्पष्ट अवस्था को स्पष्ट करना

स्पष्टीकरण का काम है। साधारण भाषा में स्पष्टीकरण का अर्थ है व्यक्त करना या मनुष्य की बौद्धिक सटीक प्रदान करना।

जीवन के विप्लव-क्षेत्र में मनुष्य का बौद्धिक संतीय भिन्न-भिन्न प्रकार से होता रहा है। जो स्पष्टीकरण एक साधारण मनुष्य या प्रपञ्चन के लिये पुरातन है वह एक वैज्ञानिक के लिये कभी भी मान्य नहीं हो सकता। प्राचीन समय में 'जोषी', 'तुलान', 'भूकम्प', 'महाका' आदि की घटनाओं का स्पष्टीकरण देवी देवताओं द्वारा किया जाता था किन्तु आजकल कोर में मनुष्य देवी देवताओं के आधार पर किये हुए स्पष्टीकरण को मानने के लिये तय्यार नहीं है। अन्ध-विश्वासी मनुष्य अब भी इस प्रकार की प्राकृतिक घटनाओं की व्याख्या के लिये देवी-देवताओं की कल्पना करते हैं और उनके द्वारा उनका स्पष्टीकरण करते हैं। जैसे भारत में मन्त्र की शक्त और केन्द्र द्वारा अब भी जादू का लोग व्याख्या करते हैं।

इस प्रकार की व्याख्याएँ इस वैज्ञानिक युग में हास्यास्पद गिनी जाती हैं। अतः कहना पड़ता है कि जो व्याख्या एक साधारण मनुष्य को संतोष दे सकती है वह एक वैज्ञानिक को नहीं दे सकती। इसी कारण प्रत्येक स्पष्टीकरण में हमें कुछ न कुछ वैज्ञानिक का अन्तिमार्थ उपस्थित होना है और जब तक वह अन्तिमार्थ या वैज्ञानिक दूर नहीं हो जाता तब तक हमें चैन नहीं पड़ता। चैन सभी पड़ता है जब कुछ न कुछ उस पदार्थ का घटना का स्पष्टीकरण हो जाता है। इसलिये ही कहना पड़ता है कि भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के भिन्न-भिन्न स्पष्टीकरण होते हैं और उनका भिन्न भिन्न होना उन मनुष्यों की बुद्धि की साधनता, शिक्षा या अन्य साधना पर अवलम्बित रहता है।

अमुक्त विचार के आधार पर ही स्पष्टीकरण के दो भेद कर दिये जाते हैं (१) साधारण स्पष्टीकरण और (२) वैज्ञानिक स्पष्टीकरण। दोनों का भेद उसी प्रकार का है जैसा कि साधारण ज्ञान और वैज्ञानिक ज्ञान में भेद है। साधारण ज्ञान (Ordinary knowledge) 'प्रायः विविध' घटनाओं का संकलन होता है; उसके अन्तर्गत गहराई नहीं होती। इसके

विपरीत वैज्ञानिक ज्ञान (Scientific knowledge) इस प्रकार की विचित्र घटनाओं में सामान्य नियमों को ढूँढता है और उन्हें सुसवद्ध रूप में उपस्थित करना है। अब हम यहाँ दोनों में भेद दिखलाने लिये कुछ बातें बतलाते हैं —

(१) साधारण स्पष्टीकरण में केवल बाहरी सादृश्यसूचक घातों पर ध्यान रखकर सतोष किया जाता है, तथा वैज्ञानिक स्पष्टीकरण गहरी सादृश्यसूचक घातों को लेकर चलता है।

(२) साधारण स्पष्टीकरण में बिना किसी हिचक के देवी-देवताओं के द्वारा पदार्थों या घटनाओं को व्याख्या की जाती है, किन्तु वैज्ञानिक स्पष्टीकरण में प्राकृतिक कारण या नियमों द्वारा व्याख्या की जाती है। साधारण रूप से हम चन्द्रग्रहण होने पर यह समझते हैं कि आकाश में केतु नाम का एक राक्षस है जो चन्द्रमा को ग्रस लेता है। किन्तु यह व्याख्या अवैज्ञानिक है इसकी वैज्ञानिक व्याख्या यह है कि ग्रहण तब पड़ता है जब चन्द्रमा पृथ्वी की परछाई से होकर गुजरता है।

(३) साधारण स्पष्टीकरण द्वारा हम विश्व के पदार्थ या घटनाओं का व्याख्यान करते हैं किन्तु वैज्ञानिक स्पष्टीकरण सामान्य नियमों की व्याख्या करता है।

यदि वैज्ञानिक स्पष्टीकरण किसी विशेष पदार्थ या घटना की व्याख्या भी करता हो तो वह साधारण स्पष्टीकरण की तरह किसी खास अवस्था का उल्लेख करके ही समाप्त नहीं हो जाता, अपितु उस पदार्थ या घटना के कारणों को बतलाया है। जैसे हमें कहा जलती हुई आग की व्याख्या करनी हो तो हम साधारण-रीति से यह कह देते हैं कि जलती हुई दिया सलाई से यह उत्पन्न हुई है। किन्तु वैज्ञानिक दृष्टि से देखा जाय तो मालूम होगा कि यह विध्यात्मक और निषेधात्मक अवस्थाओं के कारण उत्पन्न हुई है जो इसके कारण की ओर संकेत करती हैं। वैज्ञानिक स्पष्टीकरण केवल नियमों की ही व्याख्या करता है। आगे चल कर हम देखेंगे कि किसी नियम का वैज्ञानिक स्पष्टीकरण तब होता है जब हम उसको किसी उच्चतर नियम के अन्दर ले आते हैं।

(२) वैज्ञानिक स्पष्टीकरण

वैज्ञानिक स्पष्टीकरण किसी वैयक्तिक पदार्थ या नियम की व्याख्या करता है। यद्यपि यह वैयक्तिक पदार्थ को छोड़कर नियम का अधिक व्याख्यान करता है।

जब हम किसी वैयक्तिक पदार्थ या घटना की व्याख्या करते हैं तब हम उसके कारण की खोज करते हैं अर्थात् हम उस कारण के नियम या नियमों का उल्लेख करते हैं किन्तु यह पदार्थ या घटना, 'कथ' है। इसके नियम की खोज करने के पहले हम उसी प्रकार की अन्य वस्तुओं की खोज करते हैं। इस विधि को 'समीकरण' की विधि कहते हैं। इस तरह जब फ्रेन्कलिन ने बिजुत् की व्याख्या की तब कहा कि यह उसी प्रकार का पदार्थ है जैसा कि साधारण बिजली। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं कि बिजुत् का समीकरण बिजली के साथ किया गया। उसी प्रकार खोह में जग लगने की मोमबत्ती के जलने के समान जगह पर उसी व्याख्या करते हैं। इस तरह समान बातों को टूट्टा जाता है और देखा जाता है कि वे उसी कारण के कथ हैं उदाहरणार्थ, खोह का जग लगना और मोमबत्ती का जलना वायु में ऑक्सीजन की सख के कारण होता है।

किसी नियम का वैज्ञानिक स्पष्टीकरण तब किया जाता है जब हम किसी अन्य नियम या नियमों का उल्लेख करते हैं किन्तु यह स्वयं परिशुद्ध है और जिससे हम इसकी निराशा भी मन्थ है। जैसे, जब प्रती की गति की नियमन करने वाले नियम की व्याख्या की गई थी तब यह कहा गया था कि यह नियम उष्णतर नियम—आकाश के नियम का ही किरोप नियम है जो इसके निराशा हुआ है।

निम्नलिखित कारणों को वैज्ञानिक स्पष्टीकरण का कार्यय रीट ने दिया है, यह विचारणीय है :—

“वैज्ञानिक स्पष्टीकरण, पदार्थों के नियमों की खोज है निराशा है और उनका समीकरण करता है।

जब हम पदार्थों के नियमों की खोज करते हैं अर्थात् जब हम उन्हें विलकुल नहीं जानते तब हम उनके बारे में प्राक्-कल्पना करना आरम्भ करते हैं और उनके कारण या नियम को खोजते हैं। इससे मालूम होता है कि स्पष्टीकरण का प्राक्-कल्पना से कितना घनिष्ठ सम्बन्ध है। यथार्थ में प्राक्-कल्पना का उद्देश्य ही स्पष्टीकरण है। आकर्षण-शक्ति के नियम के बारे में प्रथम प्राक्-कल्पना करनी पड़ी पश्चात् उसके द्वारा सेव के गिरने की व्याख्या की गई।

स्पष्टीकरण में समीकरण भी आ जाता है। 'समीकरण का अर्थ है दूसरे पदार्थों के साथ समानता की बातें खोजना'। किसी पदार्थ या नियम का दूसरे पदार्थ या नियम के साथ समीकरण तब होता है जब दोनों में कुछ समानता की बातें पाई जाती हैं। इस प्रकार ज्वार-भाटे को नियंत्रण करने वाले नियमों का आकर्षण शक्ति के नियम के साथ समीकरण हो जाता है क्योंकि दोनों में आकर्षण के चिन्ह पाये जाते हैं। एक जेब्रा जन्तु का किसी घोड़े या गधे के साथ समीकरण किया जा सकता है, क्योंकि इसमें घोड़े या गधे के समान लक्षण पाये जाते हैं। इस दृष्टि में स्पष्टीकरण की वर्गीकरण से बहुत कुछ समानता है। वैज्ञानिक वर्गीकरण करने में अनेक महत्वपूर्ण समानता की बातों के आधार पर ही पदार्थों को सजाकर रक्खा जा सकता है। स्पष्टीकरण की वर्गीकरण के साथ समानता इसलिये भी है क्योंकि प्रश्नाङ्कित पदार्थ और दूसरे पदार्थों में अत्यधिक समानता पाई जाती है।

स्पष्टीकरण में सामान्यीकरण का भी अन्तर्भाव हो जाता है। सामान्यीकरण या सामान्यानुमान का अर्थ है विशेष उदाहरणों की परीक्षा करके सामान्य-वाक्य का निर्माण करना। यह हम तब कर सकते हैं जब विशेष उदाहरण कुछ सादृश्य सूचक बातें बतलाते हैं जिससे हम कारण-सम्बन्ध के विषय में अनुमान लगा सकें। इसी हेतु से स्पष्टीकरण और सामान्यीकरण में भी अत्यधिक समानता है। सामान्यानुमान का लक्ष्य है कारणता-सम्बन्ध की खोज करना और उसकी सिद्धि करना, जिससे पदार्थों का अच्छी

उत्तर स्पष्टीकरण हो सके। स्पष्टीकरण वास्तव में सत्य है जिसकी प्राप्ति सामान्यनुमान के द्वारा ही संभव है।

अन्ततः स्पष्टीकरण में विरोधानुमान को भी सम्मिलित किया जाता है। किसी नियम की अपेक्षी व्याख्या तब समझी जाती है जब उससे किसी सामान्यनियम से निष्पत्ति आता है। एक अनुभवजन्य नियम की व्याख्या तब समझी जाती है जब हम उसे उच्चतर नियम में से निष्पत्ति देते हैं। गिस्ते हुए मौलिक पदार्थ सम्बन्धी नियम की व्याख्या तब पूर्ण समझी जाती है जब यह दित्तान्तिता आता है कि वह काष्ठान्त के नियम का एक विशेष रूप है।

(३) वैज्ञानिक स्पष्टीकरण के रूप

मिल और केन ने १ प्रकार के स्पष्टीकरण स्तथापित हैं। उनके नाम निम्नलिखित हैं —

- (१) विश्लेषण
- (२) कारण-क्रमानुवर्ण
- (३) सामान्यान्तर्निर्णय

विश्लेषण (Analysis) स्पष्टीकरण का एक रूप है। जिसके द्वारा हम किसी सम्मिलित परिणाम वाले नियम को इसके कारणों के नियमों में और उन कारणों की घटनाओं में अलग कर दिखवाते हैं। विश्लेषण अ सामान्यरूप से यह प्रत्यक्ष है कि इसमें हम यह दिखवाते हैं कि सम्मिलित कार्य की कई कारण इसके मिल कर पैदा करते हैं।

(१) प्रक्षेपात्मक (Projectile) के मार्ग की व्याख्या के लिये हम अलग-अलग कारणों का उल्लेख करते हैं जैसे अवकाश का नियम, अवकाश-शक्ति जिससे प्रक्षेपात्मक की कक्षा गठित है, हवा के दबाव का नियम, इत्यादि। इसके अतिरिक्त हम यह करते हैं कि ये मिलन-मिलन कारण मिल कर सम्मिलित कार्य को उत्पन्न करते हैं।

(२) किसी ग्रह की कक्षा की व्याख्या के लिये प्रथम हम यह बतलाते हैं कि अनुक ग्रह की कक्षा आकर्षण के नियम से पैदा होती है और इस नियम से कि ग्रह सीधी रेखा में गमन करते हैं । द्वितीय, दोनों कारण सम्मिलित होकर ग्रहों पर कार्य करते हैं ।

इस प्रकार का स्पष्टीकरण समान-जातीय-कार्य-समिश्रण की व्याख्या करने के लिये प्रयोग किया जाता है । इसमें दो बातें पाई जाती हैं ।

(१) भिन्न भिन्न कार्यों के सरल-सरल नियमों का उल्लेख किया जाता है तथा (२) यह बतलाया जाता है कि उनकी सत्ता रहती है और वे एक साथ काम करते हैं । यदि इन बातों का ध्यान न दिया जायगा तो विपरीत परिणाम उत्पन्न होगा ।

(२) कारण-क्रमान्वेषण (Concatenation) स्पष्टीकरण का एक प्रकार है जिसमें कारण और उसके दूरवर्ती कार्य के मध्य हम कारणता के क्रमों का अन्वेषण कराते हैं । इस प्रकार के स्पष्टीकरण में कार्य का साक्षात् कारण नहीं बतलाया जाता है किन्तु उस कारण के मध्यवर्ती कार्य से उसकी व्याख्या की जाती है । वजाय इसके कि 'क' और 'ग' में कारणता सिद्ध की जाय हम यह बतलाते हैं कि 'क' का कार्य 'ख' है और 'ख' का कार्य 'ग' है । यहाँ 'क' और 'ग' का सम्बन्ध 'ख' के द्वारा स्पष्ट किया गया है । इसके निम्नलिखित उदाहरण है,—

(१) बिजली (आकाशीय) के विषय में हमें यह मालूम पड़ता है कि बिजली में घड़ाफा पैदा करने की शक्ति है किन्तु यथार्थ में बिजली गर्मी पैदा करती है और गर्मी के वायुमण्डल में एकदम फैलने के कारण एक प्रकार का उच्च बोध पैदा होता है । इस उदाहरण में गर्मी कारणता की जमीन में एक मध्यवर्ती कड़ी है ।

(२) जब क्लोरीन का आविष्कार हुआ था तब यह पता लगा कि इसमें वस्तुओं को सफेद करने की अत्यधिक शक्ति है । किन्तु जाच करने पर मालूम हुआ कि वह क्लोरीन नहीं है जो रंग को नष्ट कर डालती है किन्तु मध्यवर्ती कारण ऑक्सीजन है । क्लोरीन केवल पानी का विश्लेषण

कर शासनी है और हार्डड्रोवन को लेकर, आनिखन को एक बड़ी क्रिया की शक्त में डोक देती है जो रग के रस्य को नष्ट कर शासनी है।

(३) सामान्यान्तर्निवेश (Subsumption) एक प्रकार का स्वीकरण है जिसके द्वारा एक कम सामान्यनियम अधिक सामान्यनियम के अन्तर्गत लाया जाता है। इस तरह हम देखेंगे कि कम सामान्यनियमों की व्याख्या, उनकी अधिक सामान्यनियमों के उदाहरण का कर की जाती है। इसके निम्नलिखित उदाहरण हैं :

(१) पृथ्वी के आकाश का नियम—कि पार्थिव वस्तुएँ पृथ्वी पर गिरती हैं—इसका स्वीकरण इस प्रकार हो सकता है कि यह केवल एक अधिक सामान्य बात नियम का उदाहरण है।

(२) पुष्पक की शक्ति के नियम का स्वीकरण—इस नियम की अधिक सामान्यनियमों का विपुल के प्रवाहों को नियंत्रित करते हैं, वे अन्तर लाकर क्रिया जाता है।

सामान्यान्तर्निवेश की प्रक्रिया का सहायक नियमों के साथ बड़ी सम्बन्ध है जैसा उनका विशेष पदार्थों के साथ होता है। अनेक विशेष पदार्थों में रहनेवाले सामान्य की अन्तर्गत नियम कहते हैं। यह प्रक्रिया चाहे ऊपर की जाती हो या नीचे की जाती हो वैज्ञानिक उद्घाटन का मूल रही है। जोड़ दिखाने पूर्णता की तमी प्राप्त होता है जब वह अनेक पदार्थों की अपने अन्तर समावेश कर उनके बिम्ब में सामान्य सिद्धान्त अस्म करता है और बतलाता है कि उपर्युक्त पदार्थों से सम्बन्ध रहने वाले—अनेक छोटे-छोटे सामान्य नियम का एक सार हैं जो उन पदार्थों में रहनेवाले सामान्य गुणों के चोकर हैं।

(४) वैज्ञानिक स्वीकरण की सीमाएँ—

यह एक सामान्य सिद्धान्त है कि जब पदार्थों में समानता की बात दृष्टिगोचर नहीं होती तब हम उनका स्वीकरण नहीं कर सकते। वैज्ञानिक स्वीकरण का पही यह रूप होता है कि हम पदार्थों में समानता की बात खोजें और उनका अन्य पदार्थों या नियमों के साथ समीकरण करें। अतः समीकरण (Assimilation) की सीमाएँ स्वीकरण की सीमाएँ हैं।

इसका अभिप्राय यह है कि जहाँ हमें समानता के लक्षण या बातें प्राप्त नहीं होती वहाँ स्पष्टीकरण नहीं हो सकता। इसलिये निम्नलिखितों का स्पष्टीकरण नहीं हो सकता:—

(क) चैतन्य की मौलिक अवस्थाओं का स्पष्टीकरण नहीं हो सकता। जैसे रंग, ताप, गंध, शब्द, स्पर्श, दुःख, सुख, इत्यादि। ये वस्तुएँ ऐसी हैं कि इनकी व्याख्या नहीं की जा सकती क्योंकि ये मौलिक अवस्थाएँ हैं। इनमें सामानता की बातें देखने में नहीं आती और ये एक दूसरे से अत्यन्त भेदकता को लिये हुए हैं। उदाहरणार्थ, रंग और ताप में कोई सामानता नहीं है जिससे हम रंग के नियमों को ताप के नियमों में परिवर्तित कर सकें और विपरीतरूप में भी दिखला सकें।

(ख) मौलिक पदार्थों के प्राथमिक गुणों का भी स्पष्टीकरण नहीं हो सकता जैसे, फैलाव, आकृति, रुकावट, वजन (भार) गति, इत्यादि। ये गुण आपस में भिन्न हैं, उनमें समानता की बातों का बिल्कुल अभाव है। अतः इनका स्पष्टीकरण नहीं हो सकता।

(ग) क्योंकि विशेष पदार्थों में अनन्त गुण होते हैं इसलिये उन सबका स्पष्टीकरण करना असंभव है। हमें किसी विशेष पदार्थ के बारे में कितना ही भौतिक, रासायनिक नियमों का ज्ञान क्यों न हो, फिर भी हम देखेंगे कि उनकी असंख्य विशेषताएँ होती हैं जिनकी व्याख्या करना हमारे लिये असंभव होना है, जैसे एक पत्थर का टुकड़ा। किसी मनुष्य के व्यक्तित्व के स्पष्टीकरण में भी हमें बड़ी कठिनाई उपस्थित होती है। जब हम उस मनुष्य के व्यक्तित्व की व्याख्या करना शुरू करते हैं तब हम देखेंगे कि हमें उसके जन्म, शिक्षा, पढ़ाई आदि का ज्ञान होने पर भी उसके व्यक्तित्व की विशेषताओं के असंख्य होने के कारण हम उनका स्पष्टीकरण नहीं कर सकते।

(घ) मौलिक सिद्धान्तों की व्याख्या नहीं की जा सकती। ये सबसे अधिक सामान्य वाले होते हैं। इनका सामान्य धर्म इतना अधिक होता है कि इनको, अन्य इनसे अधिक सामान्य धर्म वाले नियमों में, अन्तर्भूत नहीं किया जा सकता। इनका आपस में भी अन्तरभाव नहीं किया जा सकता।

बैठे, बिहार के नियम प्रकृति की एक रूपराय का नियम, इत्यादि नियम ऐसे हैं जिनकी व्याख्या नहीं हो सकती। क्योंकि इनके समान अन्य कोई पक्ष नहीं है और न इनका किसी अन्य नियम के अन्दर अन्तर्भूत किया जा सकता है।

(५) स्वीकृति के दोष

वैज्ञानिक स्वीकृति के नियमों को मंग करने से स्वीकृति के दोष उत्पन्न होते हैं। यथावत में दोष-मुक्त स्वीकृति केवल सादृश्य में स्वीकृति कहा जाता है यथार्थ में नहीं। यह व्याख्या किने किता ही यह दिलाता है कि वस्तुओं या नियमों की व्याख्या की गई है। तार्किक तब इन प्रकार के दोष-मुक्त स्वीकृति के तीन प्रकार कहा जाता है। वे निम्नलिखित हैं —

(१) प्रथम प्रकार का दोष-पूर्ण स्वीकृति उसे कहते हैं जब हम एक पदार्थ को विभिन्न भाग में, बिना एक सामान्यतर पदार्थ को दृष्टि हुए केवल पुनरावृत्ति हैं।

यद्यपि ऐसा जाता है कि जब हम किसी पदार्थ का स्वीकृति करना चाहते हैं तब हम बताना चाहते हैं कि उसकी वैज्ञानिक व्याख्या करें हम उसे किसी विशिष्ट भाग में पुनरावृत्ति हैं। बैसे, अन्तर्गत की व्याख्या करने के लिये—अन्तर्गत क्यों कहा जाता है? हम कह देते हैं कि इसमें नींद लाने वाले गुण हैं। इसी प्रकार हम कहते हैं कि मकिया, अन्तर्गत के समान होता है क्योंकि प्रकृति प्रकृत होती है। इस प्रकार के स्वीकृति का कोई मूल्य नहीं है क्योंकि इनमें उसी कार्य के पुनरावृत्ति के अतिरिक्त और विशेष ज्ञान प्राप्त करने की बात नहीं बही गई है।

(२) द्वितीय प्रकार का दोष पूर्ण स्वीकृति उसे कहते हैं जब हम किसी पदार्थ या घटना को व्याख्या समझ बैठते हैं क्योंकि उससे हम परिचित होते हैं।

हम प्रति दिन देखते हैं कि तेज हवा से नीचे गिरता है। यह एक साधारण बात है, किन्तु स्पूटन मशीन के लिये यही एक विशिष्ट समस्या थी और इस साधारण घटना के आधार पर ही उन्होंने अन्तर्गत का

सिद्धान्त स्थापित किया था जिसके द्वारा आज अधिक वस्तुओं की व्याख्या की जाती है ।

(२) तृतीय प्रकार का दोष-पूर्ण स्पष्टीकरण तब उत्पन्न होता है जब हम यह इच्छा करते हैं कि हमारे जाने हुए पदार्थों में जो घटना क्रम हमने देखा है उसमें हमें उससे कुछ और अधिक प्राप्त हो सकता है ।

मनुष्य के मस्तिष्क की यह माँग है कि वह अधिक से अधिक सामान्य धर्म वाले नियमों को स्थापित करे । कम सामान्य वाले नियम अधिक सामान्य वाले नियमों में अन्तर्भूत कर लिये जाते हैं और ये उनसे भी अधिक सामान्य धर्म वाले नियमों में अन्तर्गत कर लिये जाते हैं, इत्यादि । किन्तु जब हम चरम नियम पर पहुँच जाते हैं तब हमें सतोष करके बैठना पड़ता है और यह स्पष्टीकरण की अन्तिम सीमा होती है । लेकिन फिर भी वैज्ञानिक, और अधिक सामान्य धर्म वाले नियम की खोज में रहते हैं । न्यूटन आकर्षण को चरम या अन्तिम नियम मानने को तय्यार नहीं था और वह चाहता था कि इससे भी अधिक सामान्यधर्मवाले नियम की खोज की जाय । आज तक इस प्रकार के प्रयत्न में किसी को सफलता नहीं मिलती है । अन्तः यह स्वीकार करना उचित है कि यह आत्यन्तिक नियम है जिसको किसी अन्य उच्चतर नियम के अन्दर नहीं लाया जा सकता ।

इनके अतिरिक्त जितने जन साधारण के स्पष्टीकरण हैं वे सब दोष-पूर्ण स्पष्टीकरण हैं । अतः केवल बाहिरी समानता की बातों के आधार पर जितने स्पष्टीकरण किये जायेंगे वे सब दोषपूर्ण होंगे ।

अभ्यास प्रश्न

(१) विज्ञान में स्पष्टीकरण का क्या अर्थ है ? वैज्ञानिक स्पष्टीकरण के भिन्न-भिन्न रूपों का वर्णन उदाहरण पूर्वक करो ।

(२) तार्किक स्पष्टीकरण किसे कहते हैं ? इसके मुख्य-मुख्य रूप क्या हैं ? उदाहरण देकर उनके लक्षण लिखो ।

(३) वैज्ञानिक स्पष्टीकरण की सीमाएँ निश्चित करो । निम्न व दोष-पूर्ण स्पष्टीकरण के प्रकार उदाहरण पूर्णक बताओ ।

(४) प्राक्-कल्पना का स्पष्टीकरण के साथ क्या सम्बन्ध है ? निम्न विभिन्न प्रकार के स्पष्टीकरणों के लक्षण लिखकर उनकी व्याख्या करो ।

(५) आत्मपात और वायुयान की गति की व्याख्या किस प्रकार करोगे ? दोनों के स्पष्टीकरणों में क्या अन्तर है ?

(६) किसी वस्तु का स्पष्टीकरण करना ज़रूरी ठहरने किसी विशेष नियम के अन्तर्गत होता है । इसका क्या अर्थ है ? स्पष्ट करो ।

(७) निम्न स्पष्टीकरणों के लक्षण लिखकर उनके उदाहरण दो ।

(८) धूम्र-कमल या साधारण मनुष्य के स्पष्टीकरण क्यों दोष-पूर्ण होते हैं ? इसका वैज्ञानिक कारण बताओ ।

(९) 'किसी पदार्थ का स्पष्टीकरण करने का अर्थ है उसके कारण को जानना । इस कथन पर अपने विचार करो ।

(१०) 'विज्ञान का उद्देश्य पदार्थों और घटनाओं की व्याख्या करना है । इस कथन पर प्रकाश डालो ।

(११) साधारण स्पष्टीकरण और वैज्ञानिक स्पष्टीकरण में अन्तर दिखवाकर वैज्ञानिक स्पष्टीकरण की विशेष व्याख्या करो ।

(१२) कारण-क्रमानुसारी तथा सामान्यात्मनिर्देश के लक्षण लिखकर उदाहरण दो ।

अध्याय १२

(१) वर्गीकरण

वर्गीकरण की समस्या का, लक्षण और विभाग के साथ अत्यन्त घनिष्ट सम्बन्ध है। प्रथम भाग में लक्षण और विभाग के प्रश्न पर समुचित विचार किया जा चुका है। अब यहाँ वर्गीकरण के सिद्धान्त का विवेचन किया जाता है।

हम प्रायः विभाग और वर्गीकरण के विषय में विशेष ध्यान न रखते हुए दोनों प्रक्रियाओं को कुछ मिलती जुलती मानकर कार्य चला लेते हैं। किन्तु विचार पूर्वक देखने से प्रतीत होगा कि दोनों प्रक्रियाएँ सर्वथा भिन्न हैं। कारवेथ रीड ने वर्गीकरण का लक्षण यह दिया है—

“वर्गीकरण वह प्रक्रिया है जिसमें पदार्थ या वस्तुओं को, उनकी समानता और असमानता के आधार पर, मानसिक दृष्टि से एकत्रित किया जाता है जिससे हमारे कुछ उद्देश्य की पूर्ति हो सके।” इस लक्षण का इस प्रकार विश्लेषण किया जा सकता है—

(१) सर्व प्रथम, वर्गीकरण मानसिक एकत्रीकरण है। अर्थात् इसमें वस्तुओं का मानसिक एकत्रीकरण किया जाता है। जैसे, वनस्पति विज्ञान में हम वृक्षों और पौधों का भिन्न-भिन्न वर्गों में एकत्रीकरण करते हैं। ऐसा करने में सब प्रकार के वृक्ष और पौधे हमारे सामने नहीं रहते हैं। इसलिये इसको हम मानसिक एकत्रीकरण कहते हैं।

(२) द्वितीय, वस्तुओं का वर्गीकरण उनकी समानता और असमानता के आधार पर किया जाता है। जो वस्तुएँ समान हैं उनको एक वर्ग में रखा जाता है और जो उनसे भेद रखती हैं उनको अन्य वर्ग में रखा जाता है।

(३) तृतीय, वर्गीकरण में कुछ न कुछ उद्देश्य रहता है। वर्गीकरण

करने में बेधता एक ही उद्देश्य नहीं रहता है किन्तु अनेक उद्देश्य रहते हैं और उनके अनुसार उनका वर्गीकरण किया जाता है।

जहाँ तक उद्देश्यों का सम्बन्ध है वर्गीकरण में उद्देश्य साधारण या वैज्ञानिक हो सकता है अथवा विशेष या व्यापहारिक हो सकता है।

(२) स्वाभाविक और कृत्रिम वर्गीकरण

उद्देश्य के अनुसार दो वैज्ञानिकों ने दो प्रकार के वर्गीकरण माने हैं।

(१) स्वाभाविक या वैज्ञानिक वर्गीकरण और (२) कृत्रिम या विशेष वर्गीकरण।

(१) वर्गीकरण का साधारण उद्देश्य ज्ञान प्राप्त करना होता है। विज्ञान में हमें वस्तुओं का सुसंगत ज्ञान प्राप्त होता है; जैसे कन्सटिबल विज्ञान में हम पानी और हवा का वर्गीकरण करते हैं जिससे हम उनके सम्बन्ध और अस्तित्वों को जान सकें। क्योंकि विज्ञान का उद्देश्य केवल ज्ञान प्राप्ति है। अब वैज्ञानिक वर्गीकरण द्वारा हम अपने ज्ञान का विस्तार करना चाहते हैं। इसे हम वैज्ञानिक वर्गीकरण कहते हैं। इसका लक्ष्य इस प्रकार है —

‘वैज्ञानिक वर्गीकरण’ वस्तुओं के अस्यधिक समानता और असमानता की बातों के आधार पर, साधारण ज्ञान की प्राप्ति के लिये मानसिक संरक्षण को कहते हैं।’ इसको साधारण या स्वाभाविक वर्गीकरण भी कहते हैं।

(२) वर्गीकरण का उद्देश्य व्यापहारिक सुलभता भी होता है और उस अस्तित्व में हमारा उद्देश्य विशेष प्रकार का होता है। यदि हम पशुओं का वर्गीकरण साधारण ज्ञान प्राप्त करने के लिये नहीं करते हैं, बल्कि, एक लाइब्रेरियन अक्षर-क्रम से पुस्तकों का वर्गीकरण करता है। जिससे पाठक लोग सुलभता से पुस्तकों का प्राप्त कर सकें। यह व्यापहारिक या कृत्रिम वर्गीकरण कहलाता है। इसका लक्ष्य इस प्रकार है —

“कृत्रिम वर्गीकरण” वस्तुओं के, समानता की बातों के आधार पर जो विशेष उद्देश्य को लेकर यथोच्छासरूपसे चूनी गई

हों, मानसिक संकलन को कहते हैं ।” इसको विशेष वर्गीकरण या व्यावहारिक वर्गीकरण भी करते हैं ।

(३) स्वाभाविक और कृत्रिम वर्गीकरण में भेद का अभाव

कुछ तार्किक लोग उक्त दोनों प्रकार के वर्गीकरण में भेद का अभाव बतलाते हैं और कहते हैं कि एक अर्थ में सब प्रकार के वर्गीकरण कृत्रिम ही होते हैं क्योंकि उन सबका हम निर्माण करते हैं । प्रायः करके हम वस्तुओं का मानसिक संकलन कर उनको भिन्न-भिन्न वर्गों में रखते हैं । यह नहीं है कि प्रकृति के द्वारा वे हमें भिन्न रूपों में बने-बनाए मिलते हैं । जब कोई वैज्ञानिक वर्गीकरण करना आरम्भ करता है तब वह अपनी इच्छा-नुसार समानता की बातों के आधार पर उपयोगी वर्गों का निर्माण करता है । अन्य तार्किकों का यह विचार है कि सब वर्गीकरण स्वाभाविक होते हैं, क्योंकि जिन समानता की बातों के आधार पर वर्गीकरण किया जाता है, वे वास्तव में प्रकृति में पाई जाती हैं । जब हम पुस्तकालय में पुस्तकों का वर्गीकरण करते हैं तब उनमें भी बाहरी समानता पाई जाती है जिसको हमने नहीं बनाया है । अतः स्वाभाविक और कृत्रिम वर्गीकरण में भेद की रेखा खींचना असम्भव है, तथा हमारे लिये यह भी कहना कठिन है कि कहाँ स्वाभाविकता का आरम्भ होता है और कहाँ कृत्रिमता का आरम्भ होता है । इससे यह सिद्ध होता है कि दोनों में भेद सिद्ध करना अनावश्यक है । अब हम यहाँ स्वाभाविक वर्गीकरण और ‘स्वाभाविक प्रकार’ के सिद्धान्तों का विवेचन करेंगे ।

(४) स्वाभाविक वर्गीकरण और स्वाभाविक प्रकार

पहले यह बतलाया गया है कि स्वाभाविक वर्गीकरण अनेक समानता की मुख्य बातों को लेकर किया जाता है । यदि केवल बाह्य समानता की बातें ही हों तो उनके आधार पर वर्गीकरण नहीं किया जा सकता । समानता की बातें खास होनी चाहियें । मिल महोदय के शब्दों में वे निम्न-लिखित हैं “खास समानता की बातें वे हैं जो स्वयं अपने आप या अपने कार्यों द्वारा वस्तुओं को एक-सदृश बनाने में सहायक

(६) नमूने या सप्तम के द्वारा वर्गीकरण

स्वामाधिक वर्गीकरण का आधार अव्यक्त मुख्य-मुख्य समान्य की बातें हैं अतः इसमें सत्यता की व्यवस्था है। लक्ष्य में हम सम्पूर्ण माबार्थ होते हैं। डॉक्टर साहब का यह मत है कि वर्गीकरण का आधार नमूना है। इसके विपरीत मिल मंडोदय का कहना है कि वर्गीकरण का आधार लक्षण है। इसका अभिप्राय यह है कि व्यक्तिगत व्यक्तियों का वर्गीकरण साधारण समान्य की बातों के आधार पर, स्वामाधिक कर्मों में किया जाता है, न कि विशेष-विशेष मुख्य समान्य की बातों पर किया जाता है।

नमूना (Type) किसी जाति के श्रेष्ठ व्यक्ति को कहते हैं। यह उस जाति के समस्त गुणों को पूर्ण रूप से प्रकट करता है। डॉक्टर मंडोदय का कहना है कि स्वामाधिक कर्म इन नमूनों के आधार पर ही हुए होते हैं। इस सिद्धान्त के अनुसार हम बीते की नमूना मानकर अपने और उस प्रकार के अन्य कर्तुषों को उसमें सम्मिलित कर सकते हैं; जैसे बिल्ली, तेंदुआ, बघेरा, कौआ। इसके विपरीत मिल मंडोदय का यह कहना है कि नमूने के द्वारा हमें वर्गीकरण की सूचना मिल सकती है, किन्तु वर्गीकरण का निश्चय तो केवल लक्षण के द्वारा ही होता है। हमें चाहिए कि किसी जाति के व्यक्तियों के मुख्य-मुख्य गुणों को लेकर उत्तम वर्गीकरण करें, न कि नमूने को लेकर।

यहाँ यह कहना अनुचित न होगा कि डॉक्टर साहब का मत सर्व-साधारण है किन्तु मिल मंडोदय का मत वैज्ञानिक है। साधारण रूप से हम साधारण समान्य की बातों से संतुष्ट हो सकते हैं। लेकिन वे कर्म केवल दिखावे के रूप में या गहरी हैं—इसका फल केवल लक्षण ही हो सकता है। अतः वैज्ञानिक आधार पर यह कहा जा सकता है कि डॉक्टर की धारणा मिल मंडोदय का मत पुष्टतर है। क्योंकि नमूने के द्वारा कभी-कभी वैज्ञानिक वर्गीकरण में सहायता तो कर सकता है किन्तु वैज्ञानिक काम को बरत नहीं कर सकता।

(७) श्रेणी के द्वारा वर्गीकरण

जब कोई गुण अनेक जातियों में भिन्न भिन्न परिमाण में दृष्टिगोचर होता है तब हम उन जातियों को श्रेणियों में रखते हैं । साधारण वर्गीकरण की प्रक्रिया में हम पदार्थों को उनकी समानता और असमानता के आधार पर वर्गों में विभाजित कर देते हैं । यदि उनमें समानता होती है तो हम उन्हें उसी वर्ग में रखते हैं और यदि भिन्नता होती है तो अन्य वर्ग में रखते हैं और जब यह देखते हैं कि कुछ जातियों में एक गुण भिन्न भिन्न परिमाण में पाया जाता है तब हम उनका वर्गीकरण श्रेणियों में करते हैं । श्रेणियों में वर्गीकरण करने का यही अर्थ है कि पदार्थों की जातियों को उनके गुण के भिन्न भिन्न परिमाणों के अनुसार श्रेणियों में रखना । मिल महोदय ने श्रेणी के द्वारा वर्गीकरण की दो आवश्यकताएँ बतलाई हैं ।

(१) वे वस्तुएँ जो एक विशेष गुण को प्रकट करती हैं उनको हमें एक बड़ी जाति में रखना चाहिये ।

(२) पश्चात् इन वस्तुओं को उस गुण के परिमाण के अनुसार—जिनमें यह गुण सबसे अधिक पाया जाता हो और जिनमें सबसे कम पाया जाता हो—भिन्न भिन्न श्रेणियों में विभाजित करके रखना चाहिये ।

उदाहरणार्थ, इस प्रकार की जातियाँ जैसे, मनुष्य, पशु, पौधे इत्यादि, इन सबमें जीवन पाया जाता है, किन्तु इनमें जीवन के भिन्न भिन्न परिमाण होते हैं । हम इनको जातियों में रखते हैं और 'मनुष्य' को शीर्ष पर रखते हैं, पशुओं को बाद में और नीचे पौधों को । इस प्रकार श्रेणी के द्वारा वर्गीकरण उन मामलों में प्रयोग किया जाता है जहाँ एक गुण विशेष का किसी जाति में सर्वथा अभाव नहीं पाया जाता है, अपितु भिन्न-भिन्न परिमाण में सर्वत्र पाया जाता है । इसी हेतु से इस प्रकार के वर्गीकरण में हम सह-परिवर्तन-विधि को प्रयोग में लाते हैं ।

(८) वर्गीकरण और विभाग

यह हमने पहले बतलाया है कि वर्गीकरण और विभाग प्रायः एक

समान ही प्रक्रियाएँ हैं। तथापि दोनों में भेद अवश्य है। विभाग में हम एक सामान्य या आवृत्ति को लेकर उसकी उप-व्यक्तियों में उसका विभक्त करत हैं। इसके अन्दर हम किसी एक गुण को ले लेते हैं जो कुछ व्यक्तियों में पाया जाता है और कुछ में नहीं पाया जाता है और इसकी विभक्त कर सिद्धांत मानकर हम उप-व्यक्तियों या सामान्यों को उप-व्यक्तियों में विभाजित कर सकते हैं। जैसे, हम उप-व्यक्ति, जीव को, मनुष्य और अन्य वस्तुओं में विभाजित करते हैं। इसके विरुद्ध वर्गीकरण में हम कुछ पदार्थों को लेते हैं और उनकी उनकी समानता या विरक्तता के आधार पर मिश्र-मिश्र वर्गों में रखते हैं। मनुष्य का वर्गीकरण करते हुए हम कहते हैं कि उनमें पशुओं के साथ कुछ नास निरोपताएँ पाई जाती हैं, अतः हम उन्हें 'जीव' आवृत्ति के अन्तर्गत् रखते हैं।

इस प्रकार विभाग में हम उप-व्यक्ति से आरम्भ करते हैं और उप-व्यक्ति की ओर चलते चले जाते हैं, तथा वर्गीकरण में हम व्यक्तियों से आरम्भ करते हैं और उन्हें उप-व्यक्तियों या सामान्यों में रखते चल जाते हैं। इसी कारण से विभाग की विचारानुमानीय कष्ट जाता है और वर्गीकरण की क्योंकि इसके द्वारा व्यक्तियों का वर्ग में रक्खा जाता है सामान्यानुमानीय कष्ट जाता है। विभाग और वर्गीकरण में एक प्रकार का और भी भेद पाया जाता है। विभाग व्यापक प्रक्रिया है तथा वर्गीकरण विषयात्मक प्रक्रिया है। वर्गीकरण में हम यथार्थ वस्तुओं से काम लेते हैं किन्तु विभाग में हम वर्तमान आवृत्ति को लेते हैं जिसे हम व्यापक नहीं समझते, जैसे हम व्यक्तियों को व्यापक समझते हैं। वर्गीकरण यथार्थ-क्रम से सम्बन्ध रखता है और विभाग विषयात्मक क्रम से सम्बन्ध रखता है।

मौलिक रूप से विचार करने पर प्रतीत होता कि दोनों प्रक्रियाएँ एक-समान ही हैं। दोनों में हम पदार्थों की, जो समान हैं, एकत्रित करते हैं; और जो भिन्न हैं उन्हें अलग करते हैं। यथार्थ में दोनों प्रक्रियाएँ एकजुट नहीं हैं; किन्तु दोनों सह-सम्बन्धी हैं।

(६) वर्गीकरण और लक्षण

वैज्ञानिक वर्गीकरण में वस्तुओं को उनकी अत्यधिक और मुख्य-मुख्य समानता की बातों को लेकर वर्गों में रखा जाता है। लक्षण में इसके विपरीत, वस्तुओं के आवश्यक गुणों की निश्चिति की जाती है। अतः यह स्पष्ट है कि वैज्ञानिक वर्गीकरण लक्षण पर निर्भर रहता है। हम वस्तुओं को तभी वर्गों में रख सकते हैं जब हमें उनके मुख्य-मुख्य गुणों का बोध हो। जहाँ तक व्यावहारिक या कृत्रिम वर्गीकरण का सम्बन्ध है हम यथेच्छा रूप से कुछ बाहिरी समानता की बातों को छाँट लेते हैं, इसलिये व्यवहारिक वर्गीकरण का लक्षण से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं है। इसके अतिरिक्त वर्गीकरण, पद के द्रव्यार्थ से सम्बन्ध रखता है और लक्षण, पद के भागार्थ से सम्बन्ध रखता है। वर्गीकरण में हम वस्तुओं को जातियों में रखते हैं तथा लक्षण में हम उनके आवश्यक गुणों का निश्चय करते हैं। क्योंकि गुण, गुणी के अभाव में नहीं पाए जाते, इसलिए ये दोनों प्रक्रियाएँ सह सम्बन्धी कही जा सकती हैं।

वैज्ञानिक वर्गीकरण की सीमाएँ

वैज्ञानिक वर्गीकरण की निम्नलिखित सीमाएँ हैं —

(१) जो सबसे अधिक सामान्य है उसका वर्गीकरण नहीं हो सकता। वर्गीकरण में हम कम सामान्य से अधिक सामान्य की ओर चलते हैं। अतः जो सबसे अधिक सामान्य है उसका वर्गीकरण नहीं हो सकता। अर्थात् महा सामान्य (Summum genus) का वर्गीकरण करना असम्भव है।

(२) तटवर्ती वस्तुओं का वर्गीकरण नहीं किया जा सकता। तटवर्ती वस्तुएँ वे कहलाती हैं जिनमें कुछ गुण तो एक जाति के पाए जाते हों, और कुछ गुण अन्य जाति के पाए जाते हों, जैसे, जैली (Jelly) एक पदार्थ है जिसमें घनत्व और तरलत्व दोनों गुण पाए जाते हैं। अतः इसका वर्गीकरण करना अत्यन्त कठिन है। स्पन्ज भी कुछ ऐसा ही पदार्थ है जिसको हम जन्तु भी कह सकते हैं और पौधा भी कह सकते हैं। वैज्ञानिक लोग इस प्रकार के पदार्थों का वर्गीकरण करने में अत्यन्त कठिनाई अनुभव करते हैं।

साधारण रूप से यह कहा जा सकता है कि बैज्ञानिक वर्गीकरण लक्षण पर अवलम्बित है। अतः जो सीमाएँ लक्षण की हैं वही सीमाएँ वर्गीकरण की हैं। किन्तु वस्तुओं का लक्षण नहीं हो सकता; उन वस्तुओं का वर्गीकरण भी नहीं हो सकता। यदि हम सर्वोत्तम व्यक्तिगत पदार्थों के गुणों का निरूपण नहीं कर सकते तो उनका जाति में वर्गीकरण भी नहीं किया जा सकता। वर्गीकरण के लिये समानता और असमानता का दोनों प्रकार के गुणों की अव्यन्त आवश्यकता है।

अभ्यास प्रश्न—

(१) वर्गीकरण का लक्षण लिखकर इसका प्रयोग कक्षाओं। वर्गीकरण का विभाग से अन्तर कक्षाओं।

(२) स्वाभाविक और कृत्रिम वर्गीकरण में क्या अन्तर है? क्या यह भेद माननीय है?

(३) कृत्रिम वर्गीकरण का लक्षण लिखकर उदाहरण दो। इसका कौन उपयोग किया जाता है? स्पष्ट उत्तर दो।

(४) स्वाभाविक प्रकार के सिद्धान्त से क्या क्या समझते हैं? इसका स्वाभाविक वर्गीकरण से क्या सम्बन्ध है?

(५) वर्गीकरण का क्या निष्कर्ष है? प्रत्येक का उत्तर देकर व्याख्यान करो।

(६) नमूना वर्गीकरण में क्या कार्य करता है? नमूने के आधार पर वर्गीकरण की प्रक्रिया की सार्थकता सिद्ध करो।

(७) लक्षण और वर्गीकरण में क्या सम्बन्ध है? दोनों के लक्षण लिखकर उदाहरण दो।

(८) बेसी हाथ वर्गीकरण किस प्रकार किया जाता है? क्या इस प्रकार की प्रक्रिया की वैज्ञानिक कहा जा सकता है?

(९) वैज्ञानिक वर्गीकरण की सीमाएँ निर्धारित करो। कक्षा वस्तुओं का वर्गीकरण क्यों नहीं किया जा सकता?

(१०) चमकादर और मूगा का वर्गीकरण किस प्रकार करोगे ?
वैज्ञानिक वर्गीकरण के आधार पर उत्तर दो ।

(११) लक्षण, विभाग, और वर्गीकरण इन तीनों का परस्पर सम्बन्ध
स्थापित करो । तथा तीनों के लक्षण लिखकर उदाहरण भी दो ।

(१२) वर्गीकरण में जाति, क्रम, उपराज्य, राज्य वगैरह पदों का
प्रयोग किया जाता है । प्रत्येक का लक्षण लिखकर उदाहरण दो ।

(१३) 'लक्षण के निर्णय की प्रक्रिया वर्गीकरण से अभिन्न है' इस
कथन पर अपने समालोचनात्मक विचार प्रकट करो ।



अध्याय १३

(१) परिमाणा और नामकरण

विज्ञान के अन्दर कितने नामों का प्रयोग होता है उनका प्रमाणी तब तक सम्भव किया जाता है और उनका अर्थ भी निश्चित होता है। जैसे, रेखा, किन्तु विभुज, वृत्त इत्यादि शब्द रेखागणित में लक्षित होकर निश्चित अर्थ में प्रयोग किये जाते हैं। किन्तु किन शब्दों का अन्तर्गत की भाषा में प्रयोग किया जाता है उनके अर्थ समय के अनुसार बदलते रहते हैं। जैसे किसी समय देवनागिरि शब्द बड़े सुन्दर अर्थ में प्रयोग किया जाता था लेकिन वही शब्द भ्रमण-मगलण संस्कृतियों के लक्षण के कारण भिन्न अर्थ में प्रयुक्त होने लगा अर्थात् इसी शब्द का सुन्दर अर्थ देवों का भिन्न अर्थ बनकर 'मूल' बन गया। उसी प्रकार 'महाशय' शब्द जिसका अर्थ अन्धे विचार वाला मनुष्य होता है, बदलकर उस मनुष्य के अर्थ में हो गया जो सीधे-साधे अर्थात् मूर्ख हो। कारण में 'महाशय' शब्द जैसे रसोदये के लिये प्रयोग होता है वर्यापि महाशय का अर्थ बना रहता है। इन उदाहरणों से यह स्पष्ट है कि शब्दों के अर्थ में किस प्रकार परिवर्तन हो जाता है। शब्दों के अन्दर या ता सामान्य रूप से परिवर्तन होता है या विशेष रूप से। जब शब्द सामान्य रूप में प्रयोग किये जाते हैं तब उनका भावार्थ कम हो जाता है जैसे अर्थल भाषा में तैल (Oil) शब्द का प्रयोग प्रथम बेतन के तैल के अर्थ में प्रयोग किया गया था किन्तु बाद में यह उस प्रकार के तैलों के लिये प्रयोग किया जाने लगा। यह उदाहरण इस बात को बताने वाला है कि शब्द किस प्रकार सामान्य रूप से अपने अर्थ को बदल देते हैं। जब शब्द विशेष रूप से अर्थ को बदलते हैं तब उनका भावार्थ बढ़ जाता है। तार्किकों का कर्तव्य है कि वे शब्दों को सामान्य रूप में प्रयोग करें और उनके लक्षण बनाकर उनके अर्थों को निश्चित कर दें।

तभी उनका सुन्दर प्रयोग हो सकता है । अन्यथा एक ही शब्द के अनेक अर्थ होने से अनेकार्थक दोष उत्पन्न होने की सम्भावना हो जाती है ।

नामों या शब्दों का वैज्ञानिक ढंग से या तो (१) असाक्षात् प्रयोग होता है या (२) साक्षात् । असाक्षात् रूप से नाम इसलिये लाभ-दायक हैं क्योंकि वे विचारों के साधन होते हैं और साक्षात् रूप से इसलिये लाभ-दायक होते हैं क्योंकि वे सामान्य वाक्य बनाने में हमारी सहायता करते हैं ।

(२) नामों का असाक्षात् प्रयोग

असाक्षात् रूप से नाम विचारों के साधन होने के कारण प्रयोग में लाये जाते हैं । इसके अतिरिक्त सामान्य नाम, शुद्ध विचारों को मिश्र विचारों में बाध देते हैं और इस प्रकार विचार करने में अल्प समय लगता है । तथा इस प्रकार हमें इनके द्वारा विचारों को दूसरों तक पहुँचाने में आसानी होती है । ये मस्तिष्क में भी अधिक काल तक धारण किये जा सकते हैं और जब चाहें तब पुनः इनको पैदा किया जा सकता है । हम 'सम्यक्ता' शब्द को ले सकते हैं । यह शब्द किस प्रकार हमें एक विशिष्ट अर्थ में बाँध देता है । इसी एक शब्द के अन्दर—एक बौद्धिक स्तर, एक आचरण का स्तर, तथा एक शिक्षा का स्तर—ये सब एकत्रित किये हुए प्रतीत होते हैं । यदि यह एक शब्द न हो तो हमें उन सब विचारों के लिये अलग अलग शब्दों का प्रयोग करना पड़े । सामान्य शब्द मस्तिष्क में वही कार्य करते हैं जैसा कि जिल्द पुस्तक का काम करती है । इसके बिना मस्तिष्क छिन्न-भिन्न रूप से कार्य कर सकता है न कि समष्टि रूप से ।

(३) नामों का साक्षात् प्रयोग

साक्षात् रूप से नाम सामान्य वाक्यों के निर्माण में सहायक होते हैं । सामान्य वाक्यों द्वारा हम अतीत का इकट्ठा ज्ञान कर सकते हैं और मनुष्य जाति के सारे ज्ञान-विज्ञान को एक रूप में समझ सकते हैं और उसको हम एक वाक्य में रख कर स्मरण कर सकते हैं । एकरूपता के नियमों का भी ज्ञान इनके द्वारा हो सकता है । नामकरण का केवल यही उद्देश्य नहीं है कि यह हमें शब्दों की मितव्ययता में सहायक होता है जिससे हम अनन्त

वस्तुओं के लिये प्रत्यय-यस्य नाम न देकर केवल कुछ सामान्य नामों से ही धरना कार्य जाता है; किन्तु नामकरण से हमारा उद्देश्य यही है कि हम अपने, तुलना से प्राप्त सामान्य नियमों का संकलन कर सकें। यदि हम विश्व की विभिन्न-विभिन्न वस्तुओं के लिये विभिन्न-विभिन्न नामों की भी योजना करें तो भी हम सामान्यनामों के अभाव में, तुलनात्मक सामान्य नियमों के परिणामों की एकविध नहीं कर सकते।

(४) वैज्ञानिक भाषा की आवश्यकताएँ

सामान्य नाम केवल इसलिये ही नामग्रह नहीं हैं क्योंकि वे विचारों के साहचर्य होते हैं किन्तु वे इस कारण अधिक लाभ-व्ययक सिने जाते हैं क्योंकि इनके द्वारा हम सामान्य भाषाओं का निर्माण करने में सफल होते हैं। यहाँ प्रश्न यह है—ये कौनसी व्यवस्थाएँ हैं जिनके पूर्ण होने पर हम वैज्ञानिक क्षेत्र के अन्दर नामों की कार्यक्षमता सिद्ध कर सकते हैं? यही प्रश्न दूसरी प्रश्नर से भी रक्का का सफ़ा है? विज्ञान का कार्य है सामान्य नियमों का खोज करना और उनकी सिद्धि करना। अतः हम सामान्य स्तरों की प्रतिपादन करने के लिये वैज्ञानिक भाषा में सामान्य नामों की सृष्टि होती है यहाँ प्रश्न है—ये मुख्य आवश्यकताएँ कौन सी हैं जिनकी पूर्ति होने पर वैज्ञानिक भाषा का उद्देश्य पूर्ण हो सकता है?

संक्षेप में वैज्ञानिक भाषा की दो आवश्यकताएँ हैं—(१) प्रत्येक जग को प्रकट करने के लिये एक नाम होना चाहिये (२) प्रत्येक सामान्य नाम का एक और छद्म अर्थ होना चाहिये।

(१) प्रथम, प्रत्येक मुख्य अर्थ को प्रकट करने के लिये एक नाम होना चाहिये।

हमें प्रत्येक मुख्य अर्थ को प्रकट करने के लिये एक नाम की आवश्यकता होती है। 'हमें ऐसे किसी अर्थ की कल्पना नहीं करनी चाहिये जिसकी हम उचित नाम के बिना प्रकट न कर सकें। इसका अर्थ यह है कि वैज्ञानिक भाषा के लिये हमें नामकरण और परिभाषा में आवश्यकता है।

नामकरण, वस्तुओं की जातियों के नामों की पद्धति को कहते हैं जिसका प्रत्येक विज्ञान में समुचित उपयोग होता है। जैसे रसायन विज्ञान में अनेक तत्वों के लिये तथा उनके मिश्रणों के लिये नाम रखे जाते हैं। भूगर्भ-विज्ञान में चट्टानों की जातियों और स्तरों के लिये अलग-अलग नाम होते हैं। प्राणी-विज्ञान में अनेक प्रकार की प्राणियों की जातियों के लिये पृथक्-पृथक् नाम होते हैं। वनस्पति-विज्ञान में अनेक प्रकार के वृक्षों और पौधों की जातियों के लिये नाम होते हैं, इत्यादि।

परिभाषा, वस्तुओं के भाग, गुण, और क्रियाओं को वर्णन करने के लिये नाम रखने की पद्धति को कहते हैं।

इस प्रकार (१) किसी वस्तु के प्रत्येक संपूर्ण भाग को वर्णन करने के लिये नामों का प्रयोग करना चाहिये जैसे, जानवरों के सिर, अंग, हृदय, नस, जोड़ आदि के लिये नाम होते हैं। पौधों में, डठल, पत्तियाँ फूल, कली आदि के नाम होते हैं। (२) किसी वस्तु के प्रत्येक गुण को वर्णन करने के लिये नाम होने चाहिये। जैसे, फैलाव या विस्तार, भार या वजन, ठोसपन, अभेदकता, लचीलापन, चिकनाहट इत्यादि। (३) किसी वस्तु की प्रत्येक क्रियाओं के लिये अलग-अलग नाम होने चाहिये जैसे, शरीर की स्वासक्रिया, रक्तसंचारक्रिया, पाचनक्रिया, आकर्षण-क्रिया, आकुञ्चनक्रिया, गतिक्रिया इत्यादि।

नामकरण और परिभाषा का संतुलन

इस प्रकार नामकरण और परिभाषा ये दोनों नाम रखने की पद्धतियाँ हैं। दोनों में भेद केवल इतना ही है कि नामकरण वस्तु की जातियों के नाम रखने की पद्धति को कहते हैं, इसके विपरीत परिभाषा, वस्तु के भाग, अंग, गुण और क्रियाओं के नाम रखने की पद्धति को कहते हैं। प्राणिविज्ञान में प्राणियों की अनेक जातियों के नाम रखने को नामकरण कहते हैं तथा प्राणियों के अंग, उनके गुण, क्रिया, आदि के नाम रखने को परिभाषा कहते हैं। कभी-कभी तार्किक नामकरण और परिभाषा को

सामान्य में भी प्रयोग करते हैं और उसके द्वारा किसी विज्ञान के समस्त ज्ञान-प्राप्त नामों को ग्रहण कर लेते हैं ।

(२) द्वितीय, प्रत्येक सामान्य नाम का निश्चित और रूढ़ अर्थ होना चाहिये । वैज्ञानिक भाषा की दूसरी आवश्यकता यह है कि प्रत्येक शब्द को इसमें प्रयोग किया जाय उसका निश्चित और रूढ़ अर्थ होना चाहिये । अर्थात् जो भी शब्द विज्ञानों में प्रयोग किये जाय वे सबदा सदैव से निश्चित होने चाहिये । कभी-कभी उसकी पूर्ति ज्ञान-प्राप्त शब्दों के निर्माण करने से होती है जो उसी समय कामे आते हैं । किन्तु इसके प्रतिरिक्त प्रत्येक विज्ञान में ऐसे शब्दों को उधार लेना पड़ता है जो अब भी प्रचार में आ रहे हैं । ऐसी अवस्था में इन नामों का सम्पूर्ण सङ्ग्रह करना चाहिये । यही कारण है कि नामकरण का सङ्ग्रह से विशेष सम्बन्ध है । किसी जाति या वस्तुओं के नाम मनमानी नहीं रख दिये जाते हैं; किन्तु उनका नाम-करण या परिभाषा उनके आधारण आवश्यक पूर्णों के आधार पर की जाती है ।

नाम-करण का इस प्रकार वर्गीकरण से भी सम्बन्ध है । वर्ग चाहे वे इष्टिम हों या स्वाभाविक जिनमें वस्तुओं की विभाजित किया है । न तो उन्हें स्मरण रखना आ सकता है और न उन्हें दूसरों तक भेजा जा सकता है, यदि उन्हें नामों के द्वारा संकेतित न किया जाय । नामकरण वस्तुओं की जातियों के नाम रखने की प्रक्रिया को कहते हैं जिसमें वर्गों के नाम रखे जाते हैं । स्वाभाविक वर्गों की संख्या इतनी अधिक है कि उनमें से प्रत्येक वर्ग के लिये अलग-अलग नाम रखना असम्भव सा प्रतीत होता है । यदि इस प्रकार के नाम शब्द भी लिये जाय तो उनको स्मरण रखना अत्यन्त कठिन होता । सामान्यतया से पौधों की संख्या करीब ६ के है । यदि उनको उपजातियों की भी शामिल किया जाय तो उपर्युक्त संख्या से कई गुनी संख्या बन जायगी । अतः कोई न कोई विधि आवश्यक है जिसके द्वारा हम इस संख्या को कम करने में सफल हो सके । कुछ विज्ञानों के अन्तर जिस विधि का प्रयोग किया गया है उसे दुहरी पद्धति (Binary Method) कहते हैं । दुहरी पद्धति एक प्रकार से दो अर्थ करने की

पद्धति है जिसका प्रयोग वनस्पति-विज्ञान, प्राणिविज्ञान, रसायन-शास्त्र आदि में किया जाता है। वनस्पति-शास्त्र में किसी पौधे का नाम दो शब्दों का बना हुआ होता है—(१) सज्ञा या विशेष्य और (२) विशेषण। इसमें सज्ञा या विशेष्य जाति को बतलाता है और विशेषण उपजाति को बतलाता है। इस प्रकार जेरेनियम (Geranium) नामक पौधे की १३ उपजातियाँ होनी हैं। जैसे, जेरेनिग्रम-फीनम, जेरेनिग्रम-नोडोसम, इत्यादि। रसायन विज्ञान में मिश्रणों का वर्णन करने के लिये द्विगुणित नाम प्रयोग किये जाते हैं। इसमें मूल धातु का नाम मिश्रण में दिखलाया जाता है, जैसे लोहे धातु के मिश्रणों का वर्णन करना हो तो हम उसकी सब उपजातियों में, जैसे फ़ैरस आक्साइड (Ferrous Oxide) आदि में लोह शब्द का प्रयोग करेंगे।

(५) शब्दों के अर्थ परिवर्तन का इतिहास

जिन शब्दों का साधारण जनता में व्यवहार होता है उनका अर्थ समय समय पर बदलता रहता है। इसके कई हेतु हैं। उनमें से कुछ नीचे दिये जाते हैं।

(१) आकस्मिक भावार्थ (Accidental Connotation)। किसी शब्द के अर्थ के परिवर्तन में प्रायः करके यह कारण होता है कि हम शब्द के अर्थ में किसी ऐसी अवस्था को शामिल कर लेते हैं जो मूल में केवल आकस्मिक अवस्था थी। यही नहीं होता कि आकस्मिक अवस्था को हम उसमें शामिल कर लेते हैं किन्तु कभी-कभी ऐसा होता है कि मूल का अर्थ विलकुल अचरे में पड़ जाता है और कभी-कभी तो विलकुल बदल जाता है। जैसे 'नास्तिक' शब्द पहले इस अर्थ में प्रयोग होता था कि जो मनुष्य परलोक आदि में विश्वास नहीं करता, वह नास्तिक है। बाद में नास्तिक का अर्थ यह हो गया कि नास्तिक वह है जो वेदों में विश्वास नहीं करता। अब वे सब नास्तिक गिने जाते हैं जो हिन्दू या वेद-धर्म में विश्वास नहीं करते। देवाना प्रिय शब्द का भी इतिहास करीब-करीब ऐसा ही है। जब ब्राह्मण धर्म का जोर था तब इसका अर्थ 'देवों का प्रिय' को छोड़कर, मूल, बन गया।

(२) शब्द का प्रयोग-संक्रमण (Transitive application of words)। दूसरा शब्द के अर्थ में परिवर्तन का हेतु शब्द का प्रयोग-संक्रमण

हैं। जब मनुष्य एक मशीन पदार्थ को देखते हैं तब प्रायः मनुष्यों में बड़े चमक बनाने की प्रवृत्ति नहीं होती; वे, जो सख्त विद्यमान हैं ऊर्ध्व में कुछ हेरफेर करके काम बनाने की कोशिश करते हैं। जैसे 'गाम्' शब्द पहले से ही साधारणमान पदार्थ के लिये प्रयोग होता बना आया है किन्तु जब लोगों ने गाम् के समान ही नीचे रनबाधे शब्द वस्तु को देखा तो लोगों ने उसका नाम नील-गाम् रख दिया। संयोजी भाषा में 'आयस' शब्द किसी सम्य जेतून के तेल के लिये प्रयोग होता था किन्तु आकस्मिक यह सब प्रकार के तेलों के लिये प्रयोग होता है। इसका प्रयोग तो यहाँ तक बढ़ गया है कि कितनी ऐसी वस्तुओं को भी आयस कहा जाता है किन्तु सूर्य सब तेल से सबसे भिन्न है। सब्यों में अब परिवर्तन या ती सामान्यीकरण (Generalisation) द्वारा होता है या विशेषीकरण (Specialisation) द्वारा होता है, या दोनों द्वारा। सामान्यीकरण का अर्थ है शब्द का मौलिक अर्थ बढ़ा देना। जैसे, 'आयस' शब्द का मौलिक अर्थ था जेतून का तेल किन्तु अब यह शब्द सब प्रकार के तेलों के लिये प्रयुक्त होता है। उसी प्रकार नामक शब्द पहले केवल समुद्रीय नामक के लिये प्रयोग होता था किन्तु अब सब प्रकार के नामों के लिये नामक शब्द का प्रयोग होता है। विशेषीकरण करण का अर्थ है शब्द के अर्थों को कम कर देना। उदाहरणार्थ 'कहानी' शब्द पहले एक छोटे से बर्तन-रमक आकृति को कहते थे किन्तु अब यह शब्द बड़ी काल्पनिक कहानियों के लिये प्रयुक्त होता है। जैसे बनारस में गुप्त शब्द पहले अर्थान्तों के लिये प्रयोग होता था किन्तु अब पूरा शब्द से लोग पुष्पा का अर्थ समझते हैं। बहुते कुमारिका बघैरह वह बड़े विज्ञान गुप्त कहलसे थे किन्तु आजकल गुप्त शब्द का अर्थ अधिकतर बनारस में गुम्हा ही लिया जाता है। इस प्रकार अर्थ में परिवर्तन होता रहता है। शब्द-शास्त्र में इसके अनेक उदाहरण मिल जायेंगे।

अभ्यास प्रश्न

(१) परिभाषा और नामकरण में क्या अन्तर है ? अनेक का सतत चिन्तन उदाहरण दो।

(२) नामों के असाक्षात् और साक्षात् प्रयोग से आपका क्या अभिप्राय है ? उदाहरण देकर समझाओ ।

(३) वैज्ञानिक भाषा की क्या-क्या आवश्यकताएँ हैं ? सबका उल्लेख करके उनकी उपयोगिता सिद्ध करो ।

(४) लक्षण और वर्गीकरण का नामकरण से क्या सम्बन्ध है ? इनके लक्षण लिखकर उदाहरण दो ।

(५) शब्दों के अर्थ परिवर्तन के क्या कारण हैं ? इसकी ऐतिहासिकता पर प्रकाश डालो ।



अध्याय १४

(१) सामान्यानुमान के दोष

विशेषानुमान का विवेचन करते हुए प्रथम भाग के अन्त में हमने विशेषानुमान सम्बन्धी दोषों का पूर्ण रूप से व्याख्यान किया है और बतलाया है कि वे दोष विशेषानुमान के नियमों का उल्लंघन करने से उत्पन्न होते हैं । उनके साथ-साथ यह भी बतलाया गया है कि कुछ दोष भाषा के अशुद्ध-प्रयोग से उत्पन्न होते हैं जिन्हें हम अर्थ-सांख्यिक दोष कहते हैं । इस अध्याय में हम मुख्य-मुख्य सामान्यानुमान सम्बन्धी दोषों का वर्णन करेंगे । तथा इसी सम्बन्ध में कुछ असांख्यिक या तर्कशास्त्र दोषों का भी वर्णन करेंगे जो इस प्रकरण में उपयुगी हैं ।

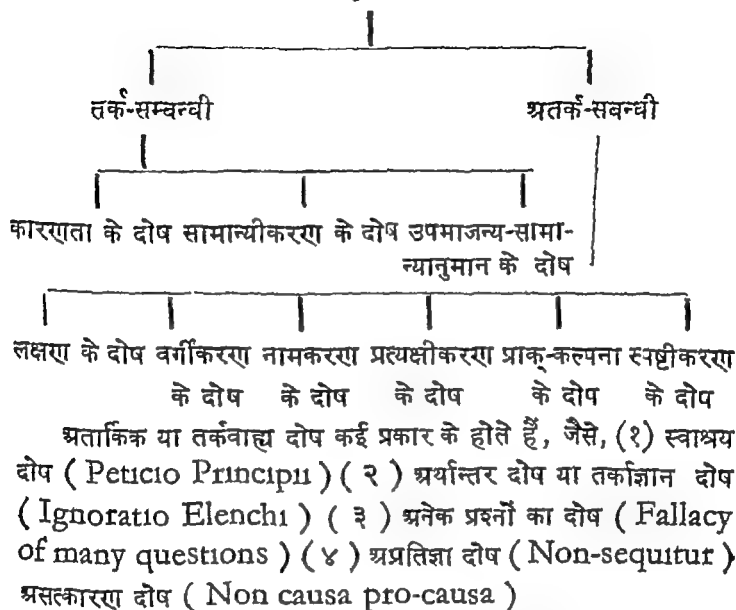
सामान्यानुमान के दोष दो प्रकार के होते हैं — (१) तर्क-सम्बन्धी और (२) अतर्क-सम्बन्धी । अतर्क-सम्बन्धी मुख्य-मुख्य दोष निम्न लिखित हैं —

- (१) लक्षण के दोष ।
- (२) वर्गीकरण के दोष ।
- (३) नामकरण के दोष ।
- (४) प्रत्यक्षीकरण के दोष ।
- (५) प्राक्-कल्पना के दोष ।
- (६) स्वीकृति के दोष ।

तर्क-सम्बन्धी मुख्य-मुख्य दोष निम्नलिखित हैं —

- (१) कारणता के दोष ।
- (२) सामान्यीकरण के दोष ।
- (३) उपमाश्रय-सामान्यानुमान के दोष ।

उपर्युक्त वर्गीकरण निम्नलिखित तालिका से बिलकुल स्पष्ट हो जायगा ।
सामान्यानुमान के दोष



अब हम सर्व-प्रथम अतर्क-सम्बन्धी दोषों का स्पष्टरूप से वर्णन करेंगे ।

(२) अतर्क-सम्बन्धी सामान्यानुमानीय दोष

सामान्यानुमान के दोष या तो तर्क-सम्बन्धी हो सकते हैं या अतर्क-सम्बन्धी ।

इनमें अतर्क-सम्बन्धी सामान्यानुमानीय दोष वे हैं जो उन प्रक्रियाओं के नियमों के उल्लंघन से उत्पन्न होते हैं जिनका सामान्यानुमानीय तर्क से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं होता किन्तु किसी प्रकार इनसे लगे रहते हैं या उनके सहायक होते हैं । सामान्यानुमान की सबसे अधिक सहायक प्रक्रियाएँ निम्नलिखित हैं —(१) वैषयिक लक्षण (*Material Definition*) अर्थात् पदों के भावों का ज्ञान प्राप्त करने के बाद उनके लक्षण बनाने की प्रक्रिया (२) वर्गीकरण

(Classification) वर्गीकरण स्वामाबिक पदार्थों का उनकी समानता के अनुसार वर्गीकरण करने की प्रक्रिया और (३) नामकरण (Nomenclature) वर्गीकरण के लिये नामकरण की प्रक्रिया अथवा परिभाषा (Terminology) वर्गीकरण के भागों के या सूत्रों के या क्रियाओं के नामकरण की प्रक्रिया । इनमें से प्रत्येक प्रक्रिया के कुछ न कुछ नियम आवश्यक हैं जिनसे इनकी व्यवस्था की जाती है । यदि इन नियमों का उल्लंघन किया जायगा तो अवश्य ही शोष उत्पन्न होते । यही इसी शोष के कारण वर्गीकरण और नामकरण के दोषों का उत्पन्न किया गया है ।

संशय के शोष (Fallacies of Definition) तब उत्पन्न होते हैं जब हम किसी पद के जिसका हम संशय बनाया चाहते हैं आवश्यक गुणों के निश्चय करने में गड़बड़ पैदा कर देते हैं । जब एक सामान्यतः स्थापित बना लिया जाता है तब हमें उस संशय की संशय के नियमों के अनुसार अच्छी तरह परीक्षा करनी चाहिये । इसका विशेष विवेचन तर्कशास्त्र के प्रथम भाग (विशेषानुमान) में किया जा चुका है । इसका अध्ययन यहाँ से कर लेना चाहिये ।

वैज्ञानिक वर्गीकरण के शोष तब उत्पन्न होते हैं जब हम पदार्थों का वर्गीकरण उनके अधिक-उत्पन्न और परस्पर आवश्यक समानता की बातों के आधार पर, करने में पसंदी करते हैं । यदि हमने कोई वर्गीकरण किया है तो हमारा कर्तव्य है कि हम उसकी जाँच उसके रूप-विषयक नियमों के अनुसार, अच्छी प्रकार कर लें । यदि हम पदार्थों में वर्गीकरण के नियमों का उल्लंघन करते हैं तो अवश्य ही हमारा वर्गीकरण गलत होगा । इसके परीक्षण में हमें विभाग (Division) से भी सहायता ले-लेनी चाहिये क्योंकि वर्गीकरण और विभाजन दोनों प्रक्रियाएँ प्रायः एक ही ही हैं यदि उन पर मिश्र-भिन्न दृष्टि-बिन्दुओं से विचार किया जाय । इसका विशेष विवेचन तर्कशास्त्र के प्रथम भाग के 'विभाग' के अध्याय में किया जा चुका है ।

नामकरण (Nomenclature) और परिभाषा (Terminology) के शोष तब उत्पन्न होते हैं जब यही या नामों के निश्चित अर्थ

नहीं किये जाते हैं अथवा जब उनका उपयुक्त अर्थ में प्रयोग नहीं किया जाता है। नामों को अवश्य ही कुछ अवस्थाओं^१ की पूर्ति करना चाहिये यदि वे विज्ञान के क्षेत्र में उपयोगी सिद्ध होना चाहते हैं। यदि वे उन शर्तों को पूरी करने में असमर्थ होते हैं तो उनका वैज्ञानिक क्षेत्र में कोई उपयोग नहीं।

अतर्क-सम्बन्धी सामान्यानुमानीय दोष तब पैदा होते हैं जब हम उन प्राक्रियाओं और नियमों का, जिनका सामान्यानुमानीय तर्कों से घनिष्ठ सम्बन्ध है, उल्लंघन करते हैं यद्यपि ये प्रक्रियाएँ स्वयं अतर्कशील स्वभाव की होती हैं, जैसे, प्रत्यक्षीकरण की प्रक्रिया, प्राक्कल्पना के निर्माण की प्रक्रिया या स्पष्टीकरण की प्रक्रिया।

यह हम पढ़ चुके हैं कि प्रत्यक्षीकरण, सामान्यानुमानीय प्रक्रिया के लिये मसाला या सामग्री प्रदान करता है। यह सत्य है कि प्रत्यक्षीकरण, प्रायः करके अज्ञात रूप से तर्क के तत्व में मिला हुआ रहता है किन्तु इसका मुख्य ध्येय सामान्यानुमानीय तर्क के लिये मसाला या पदार्थ इकट्ठे करना है। प्रत्यक्षीकरण के दोष दो प्रकार के हैं—(१) अप्रत्यक्षीकरण (Non observation) और (२) प्रत्यक्षीकरण (Mal-observation)। क्योंकि इन दोनों दोषों का प्रत्यक्षीकरण के अध्याय में अच्छी तरह विवेचन हो चुका है अतः उसकी पुनरावर्तन करने की यहाँ कोई आवश्यकता नहीं। जहाँ तक 'प्राक्कल्पना' (Hypothesis) का सम्बन्ध है इसको भी अपने नियमों का पालन करना चाहिये जिनके अनुसार इसका निर्माण किया जाता है। यदि उन नियमों का उल्लंघन किया जायगा तो हमारी प्राक्कल्पना अयुक्त या अनुचित प्राक्कल्पना (Illegitimate Hypothesis) कहलायगी।

स्पष्टीकरण (Explanation) के विषय में तो यह पहले बतलाया जा चुका है कि वैज्ञानिक-स्पष्टीकरण, जन-साधारण-स्पष्टीकरण से भिन्न होता है। जो स्पष्टीकरण जनसाधारण के लिये किया जाता है वह वैज्ञानिक दृष्टि से

अनुक्त स्पष्टीकरण कहलाता है। इसका पूर्ण पर्यालोचन स्पष्टीकरण के पथ्याम में अच्छी तरह किया जा चुका है।

यब हम तर्क-सम्बन्धी सामान्यानुमानीय दोषों का विवेचन करना प्रारम्भ करते हैं।

(३) तर्क-सम्बन्धी सामान्यानुमानीय दोष—

तर्क-सम्बन्धी सामान्यानुमानीय दोष (*Inferential Inductive fallacies*) सामान्यानुमानीय तर्कों के नियमों की उल्लंघन करने से होते हैं। कुछ सामान्यानुमान तीन प्रकार का होता है (१) वैज्ञानिक सामान्यानुमान (*Scientific Induction*) (२) साधारण-गणना-अनुमान सामान्यानुमान (*Induction per simple enumeration*) और (३) उपमाअनुमान-सामान्यानुमान (*Analogy*)। वैज्ञानिक सामान्यानुमान में हमारा तर्क कार्य-कारण-सम्बन्ध पर अवलम्बित रहता है, साधारण-गणना-अनुमान सामान्यानुमान में हमारा तर्क केवल अबाधित अनुभव पर निर्भर रहता है तथा उपमाअनुमान-सामान्यानुमान में हमारा तर्क अपूर्ण समानता पर आधारित रहता है। इनमें से प्रत्येक सामान्यानुमान के कुछ नियम हैं। यदि हम उनका उल्लंघन करें तो हम दोष पैदा करेंगे। अब सामान्यानुमानीय दोष भी तीन प्रकार के होते हैं—(१) कारणता के दोष (२) अनियमित सामान्यीकरण के दोष (३) मिथ्या-उपमाअनुमान-सामान्यानुमान के दोष।

(१) कारणता के दोष

वैज्ञानिक दृष्टि से कारण-परिणतमीय उपाधि-रहित घातमपूर्वविस्थाप्य होता है अथवा मिथ्यात्मक या निषेधात्मक अवस्थाओं के समूह को कारण कहते हैं। किन्तु साधारण रूप से हम कारण की किसी मुख्य या प्रभावी अवस्था के साथ सामञ्जस्यता स्थापित करते हैं जिसको हम अपनी दृष्टि के अनुसार छूट लेते हैं। यथार्थ में ऐसा जाय तो प्रतीत होता कि मिलने-जल-साधारण के कारणता के बारे में संशय है वे सब वैज्ञानिक

दृष्टि से दोष युक्त हैं । इस प्रकार कारणाता के दोष अनेक प्रकार से उत्पन्न होते हैं उनमें से मुख्य-मुख्य नीचे दिये जाते हैं ।

(अ) काकातालीय दोष (Post hoc ergo propter hoc) ।

कारण कार्य का पूर्ववर्ती होता है किन्तु प्रत्येक पूर्ववर्ती अवस्था कारण नहीं कहलाती । किसी भी पूर्ववर्ती अवस्था को कारण मान बैठना काकातालीय दोष को पैदा करना है जिसका पारिभाषिक अर्थ यह है—चूँकि इसके बाद उत्पन्न हुआ इसलिये इसका कारण यही होना चाहिये (After this, therefore on account of this) यह एक साधारण सी गलती है और इस प्रकार अनेक दोषों को जन्म देती है, जैसे, एक बार ऐसा हुआ कि आकाश में धूमकेतु (पुच्छलतारा) के उदय होने पर किसी राजा की मृत्यु हो गई । इससे अन्व विश्वासी पुरुषों ने यह अनुमान लगा लिया कि धूमकेतु के उदय होने से राजा की मृत्यु होती है । इस दोष का अच्छा उदहरण हमें शेक्सपीयर के जुलियस सीज़र (Julius Caesar) नामक नाटक में मिलता है । सीज़र की धर्मपत्नी कलपूनिया ने सीज़र को सेनेट में जाने में रोका क्योंकि उसने गत रात्रि में बुरा स्वप्न देखा था और कुछ अशुभ लक्षण भी देखे थे । जब सीज़र ने अपनी धर्मपत्नी से पूछा कि इन अशुभ स्वप्नों और लक्षणों का उसके साथ ही क्यों सम्बन्ध है और अन्य मनुष्यों के साथ क्यों नहीं ? तब उसकी धर्मपत्नी ने उत्तर दिया—

‘जब भिखारी मरते हैं तब धूमकेतु नहीं दिखाई देते हैं किन्तु राज कुमारों की मृत्यु की सूचना स्वर्गीय वस्तुएँ स्वयं देती हैं’ ।

इसका स्पष्ट अर्थ यही है कि धूमकेतुओं के उदयमें और राजाओं की मृत्यु में कुछ न कुछ अवश्य कार्य-कारण-सम्बन्ध है । हम अपने दैनिक जीवन में भी इस प्रकार के अन्व-विश्वासों के आधार पर अनेक प्रकार के अन्दाजे लगाया करते हैं जो इस प्रकार के दोषों को जन्म देते हैं । यदि कोई दुर्भाग्य पूर्ण घटना उत्पन्न होती है तो प्रायः करके हम यह कह देते हैं कि हमने अमुक अशुभ दिन को यात्रा की इसलिये ऐसा हुआ । या किसी ने चलते समय छीक दिया या रास्ते में किमी

विधवा के बचन हुए, इत्यादि। प्राचीन समय में राज्य-तोष करने परवार में प्योतिपियों या मिमिष-ज्ञानियों को रक्षता करते थे जो इस प्रकार की घटनाओं का व्याख्यान किया करते थे। स्वर्णों की भी व्याख्या इसी प्रकार हुआ करती थी किन्तु धीरे-धीरे वैज्ञानिक उन्नति के साथ-साथ धर्म-विश्वास समाप्त होते चले गये। किन्तु कुछ धर्मविश्वास धर्म की जीवित है जिसका धाम जनता में प्रचार है। धीरे उनके प्रभाव से पड़े लिये मनुष्य भी धम्मे नहीं हैं।

(ब) समय कारण के लिये केवल एक व्यवस्था को ही पंक्ति समझना या दूरदर्शी व्यवस्था को ही कारण समझ बैठना।

यह पहले बतसाया जा चुका है कि कारण विध्यात्मक और निवेद्यत्मक व्यवस्थाओं के समूह को कहते हैं किन्तु यदि हम किसी एक मुख्य व्यवस्था को चाहे वह कितनी ही प्रबल क्यों न हो कारण मान बैठें तो व्यवस्था ही कारणता का शीघ्र उत्पन्न होगा। सबाहरखार्च कोई मनुष्य नसेनी (Ladder) से चिखल गया और मर गया। इसमें कोई सन्देह नहीं कि चिखलमा मनुष्य की मृत्यु का कई कारणों में से एक कारण है किन्तु साधारण और से सब लोग यही समझते हैं कि उसका नसेनी से गिरना ही मृत्यु का कारण है। उसी प्रकार जब हम एक चलती हुई बियासलाई सुबे इन्जन में लगाते हैं तब उसमें घाम सम प्यती है किन्तु इसका सब यह नहीं कि केवल चलती हुई बियासलाई का लपाना ही घाम पैदा होने का कारण है। जब हम यह मान बैठते हैं कि चलती हुई बियासलाई ही केवल घाम पैदा करने वाली है तब हम गलती करते हैं और हमारा ठीक शीघ्र मुक्त होता है। कुछ लोग अपनी असफलता का कारण धर्मधर्मों के प्रभाव को ही बतसाया करती हैं, इत्यादि। यत् कारण का ठीक सब समझने के लिये यह आवश्यक है कि हम सब व्यवस्थाओं पर उचित रूप से विचार करें और ऐसी गलती कभी न करें कि अनेक व्यवस्थाओं में से केवल एक व्यवस्था को ही कारण मान ले चाहे वह कितनी ही प्रभावक क्यों न हो।

कभी-कभी यह शीघ्र तब उत्पन्न होता है जब हम किसी पूर्वदर्शी व्यवस्था

को ही किसी कार्य का कारण मान लेते हैं। जैसे, यह कहा जाता है कि रूस पर हिटलर की चढाई करना, उसके पतन का कारण था। यह सम्भव हो सकता है कि हिटलर का रूस पर चढाई करना उसके पतन का एक मुख्य कारण हो, किन्तु केवल यही एक पतन का कारण था, यह मानना सर्वथा गलत है। उसके पूर्ण पतन के अन्य अनेक कारण हो सकते हैं। इसी प्रकार कभी-कभी एक ही आकर्षक सफलता का उदाहरण, मनुष्य की उन्नति का कारण कहा जाता है और हम अन्य अवस्थाओं पर विलकुल विचार नहीं करते। किन्तु अन्य अवस्थाएँ भी उन्नति में उतनी ही सहायक होती हैं, जितनी कि वह। अतः यह स्पष्ट है कि दूरवर्ती अवस्था को कारण मानकर जब हम किसी कार्य की व्याख्या करते हैं तो उपर्युक्त दोष उत्पन्न होता है।

(स) जब हम सहवर्ती घटनाओं को आपस में कार्य-कारण-भाव से सम्बन्धित बतलाते हैं तब भी कारणता का दोष उत्पन्न होता है। जैसे, कोई यनुष्य तावीज पहन कर किसी दुर्घटना से मुक्ति पा जाता है, जिसके अन्दर अन्य फस जाते हैं, तो वह तावीज का पहनना दुर्घटना से निर्मुक्ति का कारण समझता है। किन्तु यह कारणता का दोष है।

(ह) जब हम उमी कारण के सहभूकार्यों को एक दूसरे का कार्य-कारण मान लेते हैं तब भी यह दोष उत्पन्न होता है। जैसे, हम सोचते हैं कि गर्मी के मौसम में अत्यधिक गर्मी का कारण, थर्मामीटर में पारे का चढना है किन्तु इसके विपरीत यह बिलकुल ठीक है कि पारे का चढना और अत्यधिक गर्मी का होना दोनों उसी कारण के सहभूकार्य हैं—अर्थात् तापमान के बढने से ऐसा होता है। इसी प्रकार ज्वार का कारण भाटा कहा जा सकता है और भाटे का कारण ज्वार कहा जा सकता है, किन्तु यथार्थ में दोनों ही उसी कारण अर्थात् चन्द्र के प्रभाव के कारण उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार के समूह-कार्यों को उसी कारण से उत्पन्न होने से यदि उन दोनों का आपस में कार्य-कारण-भाव माना जाता है तो हम कारणता का दोष उत्पन्न करते हैं।

(२) अनियमित सामान्यीकरण के दोष या सामान्यीकरण के दोष

संपादन-गणना-जन्य सामान्यानुमान में हम अर्थापि अनुभव के आधार पर तर्क करते हैं और इन प्रकार के अनुमान का मुख्य सिद्धान्तक उदाहरणों की गंभीरा पर तथा हमारे अनुभव के विस्तार पर निर्भर रहता है। किन्तु अन-संपादन कुछ छोटे से ही उदाहरणों को देकर बिना क्षेत्र संकुचित है सामान्यीकरण कर बैठते हैं। इन प्रकार करते हैं अनियमित-सामान्यीकरण का दोष स्तम्भ होता है। उदाहरणार्थ जैसे एक व्यक्ति बहारम जाता है और उसे कुछ पंखे मोब ठग लेते हैं। वह इन प्रकार ठगा जाने पर सामान्यीकरण करता है और बतता है 'बनारसी सोम सब ठग होते हैं'। इसी तरह कुछ सरकारी नौकरों को भ्रष्टाचारी पाकर यह कहना कि सब सरकारी कर्मचारी भ्रष्टाचारी होने हैं। इन प्रकार का सामान्यीकरण है। किसी समय अनुप्रास का विचार था कि इन सन्देह होते हैं किन्तु अब यह पता चल गया है कि हम अन्य जगों के भी पामे करते हैं। ये सब उदाहरण अनियमित सामान्यीकरण के हैं।

यही कारण है कि सम्मतिविधि (The method of agreement) कारणता के सिद्धान्त को पूर्णतः से स्थापित नहीं कर सकती और इसी हेतु से इसके निष्कर्ष निमित्त नहीं होते किन्तु सम्भवनीय होते हैं। अतः हमें चाहिये कि सम्मतिविधि से प्राप्त किये हुए सामान्यीकरणों की सत्यता में संशय उत्पन्न न हो। अनुभव के आधार पर बनाए सामान्यीकरणों की सत्यता नैतिक के उदाहरणों में स्वीकार की जा सकती है किन्तु उनके नियमित क्षेत्र के बाहर उनकी सत्यता हमेशा अदिश्य होती है।

(३) मिथ्या-उपमाजन्य-सामान्यानुमान ।

मिथ्या-उपमाजन्य-सामान्यानुमान के दोष तब पैदा होते हैं जब हम उपमाजन्य-सामान्यानुमान का मिथ्या प्रयोग करते हैं। इसका विवेचन उपमाजन्य-सामान्यानुमान के अध्याय में अच्छी तरह किया जा चुका है।

(४) तर्कवाच्य या असर्क सम्मन्धी दोष

सामान्यानुमान के दोष दो प्रकार के कहनायें हैं (१) तर्क-सम्बन्धी

(1) Illicit generalisation

और (२) अतर्क-सम्बन्धी । इनमें से तर्क-सम्बन्धी दोषों का वर्णन हो चुका है । अब हम यहाँ अतर्क-सम्बन्धी दोषों का वर्णन करते हैं । अतर्क-सम्बन्धी दोष तार्किक नियमों के उल्लंघन करने से उत्पन्न नहीं होते हैं किन्तु ये प्रतिज्ञा वाक्यों के अनुचित प्रयोग या प्रदत्त की अशुद्धि, या प्रतिज्ञा वाक्य और निष्कर्ष के मध्य सम्बन्ध-ज्ञान के अभाव से उत्पन्न होते हैं । अब हम इनके कुछ मुख्य-मुख्य उदाहरणों को उपस्थित करते हैं ।

(१) स्वाश्रय दोष

स्वाश्रय दोष (*Petitio principii*) का वाच्यार्थ यह है—आरम्भ में विवाद के लिये जिस वस्तु को उपस्थित किया गया है उसको ही मानकर बैठ जाना या प्रश्न की भिक्षा माँगना (*Begging the Question*) । अतः स्वाश्रय दोष उसे कहते हैं जिसमें या तो उस प्रतिज्ञा वाक्य को किसी रूप में मानकर बैठा जाता है जिसको हम सिद्ध करना चाहते हैं या उस प्रतिज्ञा वाक्य को मान लिया जाता है जिसकी सिद्धि केवल उसी के द्वारा हो सकती है ।

इसका सबसे सरल रूप वह है जिसमें किसी प्रतिज्ञा-वाक्य को सिद्ध करने के लिये पर्यायवाची शब्द प्रयोग किये जाते हैं जिनको वेन्यम महोदय 'प्रश्नभिक्षापद' (*Question-begging epithets*) कहा करते हैं । जैसे 'अफीम नशा पैदा करती है' क्योंकि यह मादक गुण रखती है । इस उदाहरण में मादक वस्तु वही है जो नशा पैदा करती है । जब हम किसी विल का धारान्तरा में निषेध करते हैं क्योंकि यह नियम-रहित नियम है या किसी मनुष्य के चरित्र को गहर्णीय कहते हैं क्योंकि यह अमानवीय है तब यह दोष पैदा होता है । इन उदाहरणों में हम जिस वस्तु को सिद्ध करना चाहते हैं उसे पहले से ही मान बैठते हैं ।

कभी-कभी यह दोष बड़ा पेचीदा बन जाता है, उस समय हम इसे चक्रक दोष (*Argument in a circle or Circulus in demonstrando*) कहते हैं । यह दोष तब उत्पन्न होता है जब तर्क के अन्दर निष्कर्ष एक ने अधिक क्रम को पार कर जाता है जिसको कि हमने मान रखा है । उस प्रकार प्लेटो आत्मा की अमरता को उसकी अनन्तता से सिद्ध करता है—

हैं और फिर आत्मा की सरसता को उसकी धमरता से सिद्ध करना चाहता है। इसी प्रकार गिन महोदय भी सिद्ध करना चाहते हैं कि प्रकृति की एक रूपा प्रत्येक सामान्यानुमान में अनुविष्ट रहती है और फिर भी यह यह कथना चाहते हैं कि प्रकृति की एकरूपा साधारण-गणना-अल्प-सामान्यानुमान द्वारा प्राप्त होती है। निम्नलिखित वाक्य दोष का सुन्दर उदाहरण है—

‘हम जानते हैं कि सुषा को उषा है।

क्योंकि कुरान हमें ऐसी अनुज्ञा देती है।

जो कुछ कुरान में सिखा हुआ है वह सत्य है।

क्योंकि कुरान सुषा का कथाम है।

अस्तु महोदय ने इस दोष के ५ प्रकार प्रतिपादन किये हैं। प्रथम यह दोष ५ कर्मों में उपस्थित हो सकता है—

(१) उसी प्रतिज्ञावाक्य को सत्य मान लेना जिसको कि हम सिद्ध करना चाहते हैं। यह दोष पर्यायवाची शब्दों के प्रयोग करने से होता है। जैसे देश में शिक्षा के प्रचार के लिये बाप-सया में एक मिल पैस किया गया है क्योंकि उसी शिक्षा संस्थानों में इसके द्वारा शिक्षा का मापदंड ठोका होगा। इसमें हम किस बात की सिद्ध करना चाहते हैं, उसको पाने से ही सत्य मान लेते हैं।

(२) एक विशेष उदाहरण की सिद्धि के लिये एक सामान्य सिद्धान्त को सत्य मान लेना जिसको स्वयं बिना उस विशेष उदाहरण की सिद्धि के ज्ञान के, सिद्ध नहीं किया जा सकता। जैसे राम की कर्मरता का अनुमान उसकी गुणता से किया जा सकता है; क्योंकि उसी गुण नीम कारण होते हैं।

(३) सामान्य को सिद्ध करके के लिये (जिसमें विशेष सम्मिश्रित है) विशेष को सत्य मानना। यह साधारण-गणना-अल्प-सामान्यानुमान के उदाहरण है। इस प्रकार का दोष यह सिद्ध करता है कि साधारण-गणना-द्वारा हम वास्तव में सामान्य वाक्य की सिद्धि कर सकते हैं। क्योंकि कुछ शब्दों में एक गुण पामा जाता है अतः सब शब्दों में वह गुण पाया जाना।

(४) जिस प्रतिज्ञा-वाक्य को हम सिद्ध करना चाहते हैं उसको अन्य भागों में सत्य मान लेना। यह प्रथम दोष का केवल विशेष रूप है। यह

दोष तब उत्पन्न होता है जब हम एक सामान्य वाक्य को, उसकी सत्यता सिद्ध करने के लिये, उसके भागों में तोड़कर उसके प्रत्येक भाग की सत्यता स्वीकार कर लेते हैं। इसको सिद्ध करने की कोशिश इस प्रकार की जाती है कि रोग को अच्छा करने का ज्ञान स्वास्थ्य-कर और अस्वास्थ्य-कर वस्तुओं के ज्ञान का नाम है, अतः इसको क्रमशः प्रत्येक का ज्ञान मान लेना।

(५) किसी प्रतिज्ञा-वाक्य को बिना किसी स्वतंत्र सिद्धि के मान लेना जिसका दूसरे वाक्य के साथ परस्पर सम्बन्ध है और जिसको सिद्ध करना है। उदाहरणार्थ, मोतीलाल जवाहरलाल के पिता थे इसलिये जवाहरलाल मोतीलाल के पुत्र हैं। इलाहाबाद बनारस के पश्चिम में है इसलिये बनारस इलाहाबाद के पूर्व में है।

(२) अर्थान्तर दोष

अर्थान्तरदोष या तर्कज्ञानदोष (Ignoratio Elenchi) का अक्षरशः अर्थ यह है—तर्क के खडन का पूरा अज्ञान। किसी तर्क को खडन करने का अभिप्राय यह है कि उसके सर्वथा विरुद्ध एक वाक्य को स्थापित करना। इसका अर्थ यह है कि यदि हम किसी व्यक्ति के तर्क का खडन करना चाहते हैं तो हमें चाहिये कि उसके द्वारा उपस्थित किये हुए तर्क के सर्वथा विरुद्ध तर्क उपस्थित करें। यदि हम ऐसा करने में असमर्थ हैं तो इसका अर्थ यह है कि हमें उसके खडन करने का कोई उत्तम ज्ञान नहीं है।

आजकल तार्किक लोग इसका कुछ विस्तृत अर्थ लेते हैं —“उनके अनुसार अर्थान्तर दोष का अर्थ है कि जब हम यथार्थ तर्क को छोड़कर तर्क करने लगते हैं अर्थात् आवश्यक निष्कर्ष की सिद्धि करने की अपेक्षा हम एक वाक्य को सिद्ध करने लगते हैं जो भूल से इसके लिये समझ लिया जाता है।” इसका अर्थ यह है कि जिस बात को हम सिद्ध करना चाहते हैं उसको अघेरे में डाल देते हैं और उसके स्थान पर कुछ और ही सिद्ध कर डालते हैं। अर्थान्तर दोष के कई रूप हैं जिनमें से मुख्य-मुख्य नीचे दिये जाते हैं —

(१) व्यक्ति के प्रति तर्क (Argumentum ad Hominem)

यह एक प्रकार का धर्षान्तर रोग है जिसमें हम प्रतिवादी के विषय तर्क उपस्थित करने में न कि उसके तर्क के विषय तर्क उपस्थित करते हैं। उदाहरणार्थ मानलो ताव्थ यह है कि धर्मक धर्षा न एक बोरी की है तो हमें सिद्ध करना चाहिये कि उसने बोरी की है। हम या तो सिद्ध नहीं करते किन्तु यह सिद्ध करने लगते हैं कि वह धारतन बोरी है इसलिये इतने धर्मक बोरी की होगी। यह इस रोग का उदाहरण है। जो बड़ीस एक कमबोर मामसे की सिद्ध करना चाहते हैं तब धर्मक ही इस रोग को पेश करते हैं। एक बार एक घटना में किसी मुकदमे में प्रतिवादी के लिये एक बैरिस्टर साहब के लिये निम्नलिखित वक्तव्य मंजूर किया कर भेजा था—

‘मामसे की परवा न करो केवल बाकी के घटना पर जाग्रत रह करो धर्म सिद्ध हो जायेगा। कनिष्ठम महोदय ने निम्नलिखित वक्तव्य उदाहरण दिया है—

Mr Kiefe O' kiefe
I see by your brief O brief
That you are a thief O' thief

इसका नि जो कीफ की बोरी करने से कोई सम्बन्ध नहीं था। इस प्रकार के तर्क ने पूरी के विषय में ही उत्पन्न की और उन्होंने ने धर्म प्रतिवादी के पक्ष में निष्पत्ति दे दिया।

इसी प्रकार का एक बेसी उदाहरण भी है :—

धरे, समनबा मोर
तेरी बात कहें की धीर
तू है बोरी का धीर।

इसमें ‘समन’ नामक व्यक्ति के विषय ही कहा गया है। बोरी सिद्ध करने की कोई कोशिश नहीं की गई है मर, यह धर्षान्तर रोग का उदाहरण है।

लोक के प्रति तर्क—(Argumentum ad populum) यह

भी एक अर्थान्तर दोष का रूप है। इसमें हम भावना, पक्ष, दया आदि के लिये प्रार्थना करते हैं, तर्क को सिद्ध करने का कोई प्रयत्न नहीं किया जाता। हमको “छज्जे के प्रति प्रार्थना (Appeal to the gallery) भी कहते हैं क्योंकि इसमें जनता के भावों को उकसाया जाता है। यह तरीका प्रचारकों का शस्त्र कहा जाता है। मार्क अन्थोनी का जूलियस सीजर की मृत्यु पर शोक प्रदर्शन करना इसी प्रकार का उदाहरण है। जब वह कहता है —

‘मित्रो ! रोमनो ! देशवासियो ! अपना ध्यान मेरी तरफ करो,
मैं सीजर को दफनाने को आया हूँ न कि उसकी प्रशंसा करने के लिये,
.

मैं, जो कुछ ब्रूटस ने कहा है उमका खड्ग करने के लिये नहीं खड़ा हूँ।
किन्तु मैं यहाँ जो कुछ जानता हूँ उसे बतलाना चाहता हूँ।
आप सब लोग उसे किसी दिन सकारण धार करते थे।
लेकिन किस कारण से आज तुम उसके विलाप को रोक रहे हो।
अरे न्याय ! तुम दुष्ट पशुओं के पास भाग गये हो।
और मनुष्य अपनी बुद्धि खो बैठे हैं, मेरे साथ चले चलो।
मेरा हृदय सीजर के कफन के सन्दूक में निहित है।
और मुझे विश्राम लेना चाहिये जब तक कि वह लौटकर नहीं आता है’।

यह सारा व्याख्यान केवल जनता की समवेदना को प्राप्त करने का उपाय है।

(३) अज्ञान के प्रति तर्क (Argumentum ad ignoratum)

यह भी एक अर्थान्तर दोष का रूप है जिसमें सिद्धि का बजन अपने को छोड़कर प्रतिवादी पर फेंक दिया जाता है यदि प्रतिवादी तर्क को असिद्ध नहीं कर सकता, तो उसकी असमर्थता को ही हम सिद्धि समझ लेते हैं। इस दोष का नाम इसलिये पड़ा है क्योंकि इसमें हम प्रतिवादी के अज्ञान का लाभ उठाते हैं।

(४) आश के प्रति तर्क (Argumentum ad verecundium)

यह भी एक अर्थान्तर दोष का विशेष रूप है। इसमें विशेष रूप से तर्क को सिद्ध न करते हुए आश के प्रति प्रार्थना की जाती है। मध्य युग में

इस प्रकार की एक-प्रणाली अत्यन्त प्रचलित थी जब कि वर्ण का साम्राज्य था और यदि कोई बात बाइबिल के विरुद्ध होती थी तो उसे दृढ़ समझ जाता था। इसी साम्राज्य के अनुसार विकास के सिद्धान्त (Theory of Evolution) का धुक्-धुक् में बड़े जोरों से विरोध किया गया था क्योंकि बाइबिल में कबू त्थबाब का समर्पण किया गया है। इस्लामिक देशों में अब भी धरियत के विरुद्ध बातोंका नियेय किया जाता है।

(५) मुष्टि के साथ तक (Argumentum ad baculum) इसको एक कहना ठक का अपमान करना है। इसमें प्रतिवादी को समझने के लिये शक्ति का प्रयोग किया जाता है। इसको यदि यह कहा जाय कि यह 'बिस्की लाठी उसकी भैंस' समझ ठक है तो मान्युक्ति नहीं। इसको 'छेर का मेमने के प्रति ठक' भी कहते हैं। इसका एक प्रयोग किया जाता है जब ठक और नीति दोनों असफल हो जाते हैं और घुरे को बल से सिद्ध करने की चेष्टा की जाती है।

बहुप्रश्न दोष ((Plures Introgationes or fallacy of many questions)

यह दोष एक उत्पन्न होता है जब हम प्रतिवादी से 'हाँ' या 'न' में स्पष्ट उत्तर चाहते हैं। यथाच मैं इसमें बाबी पहुँचे ही से सोच बैठा है कि प्रतिवादी क्या उत्तर देगा? जैसे किसी व्यक्ति से पूछा जाय—क्या तुमने अपनी मा को पीटना छोड़ दिया है?—यदि वह इसका जिवि में उत्तर देता है तो इसका धर्म हीना कि तुम पहुँचे अपनी मा को पीटा करते थे। और यदि निवेद्यप्रमक उत्तर देता है तो इसका धर्म यह है कि तुम अपनी मा को धम भी पीटते हो। उत्तर जाता दोनों प्रकार से फँसता है। इसी प्रकार—क्या तुमने धराब पीना छोड़ दिया है? क्या तुमने झूठ बोलना छोड़ दिया है? क्या वह समाज बाबी है या प्रतिक्रिया बाबी? इत्यादि प्रश्नों के उत्तर में बहुप्रश्न के दोष के उदाहरण हैं। इन सब प्रश्नों में दो विकल्प हैं जिनके उत्तर देने पर दोनों प्रकार से प्रतिवादी फँसता है। इसी धर्मिणि उत्तर-प्रश्न का दोष भी कहते हैं।

(४) विपरिणाम दोष (Fallacy of the consequent or Non sequitor)

विपरिणाम दोष का अर्थ है कि परिणाम ठीक नहीं है। इसको गलत परिणाम का दोष (The fallacy of the Consequent) भी कहते हैं क्योंकि इसमें हम हेतुहेतुमद वाक्य के हेतु का, निष्कर्ष में, वाक्य में इसके हेतुमद का विधान करके, विधान करते हैं। जैसे,

“यदि वर्षा हुई है तो मैदान भीगा है,

मैदान भीगा है

∴ वर्षा हुई है।”

इस प्रकार बहुप्रश्न का दोष तब उत्पन्न होता है जब हम हेतुमद को हेतु के साथ परिवर्तन के योग्य समझते हैं।

(५) मिथ्या कारण (False cause or Non-causa Pro-causa) का दोष।

यह वह दोष है जिसमें ऐसे तर्क के वाक्य की सत्यता स्वीकार कर ली जाती है जिसका निष्कर्ष के साथ कोई सम्बन्ध नहीं होता। अस्तु भी इसका यही अर्थ करता है। उसने इसके ऐसे उदाहरण उपस्थित किये हैं जिनमें हम मूर्खतापूर्ण निष्कर्ष (Reductio ad impossibile) निकाल लेते हैं या जिन्हें हम प्रतिलोम सिद्धि (Indirect proof) कहते हैं। इसमें हम एक वाक्य की असत्यता सिद्ध करते हैं यह दिखलाकर कि इसकी सत्यता से मूर्खतापूर्ण बातें सिद्ध होती हैं या हम एक वाक्य की सिद्धि करते हैं यह दिखलाकर कि इसकी असत्यता की स्वीकारता मूर्खतापूर्ण बातों को सिद्ध करती है। मिथ्याकारण का दोष तब उत्पन्न होता है जब मूर्खतापूर्ण निष्कर्ष हमारे माने हुए वाक्यों से नहीं उत्पन्न होते हैं, किन्तु कुछ बेकार वाक्यों से उत्पन्न होते हैं जिनको किसी-न-किसी प्रकार तर्क में शामिल कर लिया जाता है। यहाँ मूर्खतापूर्ण निष्कर्ष प्राथमिक कल्पना के आधार पर सिद्ध किया जाता है। जॉयने महोदय का निम्नलिखित उदाहरण उल्लेखनीय है। ‘यदि हम सॉफिस्ट के प्रतिवादी को यह कहते हुए पाते हैं कि घादक के लिये मृत्यु दंड उचित है तो उसके विरुद्ध सॉफिस्ट तर्क कर सकता है।

जो इस प्रकार है—यह कहना मूलतापूर्वक है क्योंकि यदि यह भाग में कि मृत्यु दंड वातक के लिये उचित है धीरे दंड हमें हमेशा रोयक-नीति के आधार पर ही नियमित करना चाहिये तो इससे हम यह भी परिणाम निकाल सकते हैं कि बेयकतरे के लिये भी मृत्यु दंड उचित है। यहाँ पर मूल कबल का, प्राप्त निष्कर्ष से कोई सम्बन्ध नहीं है। इस सिद्धान्त से यही तात्पर्य निकलता है कि दंड का न्याय इसी आधार पर निर्भर है कि मनुष्यों को अपराध करने से किस प्रकार रोका जाय। यह वह कबल है जिसका वातक के लिये मृत्यु दंड होने के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। इस प्रकार जिस धर्म में धरतू में इस दोष का बलन किया है उसे हम सामान्यानुमा नीय दोष कह ही नहीं सकते। यद्यपि बाइबल-कन हम इसको सामान्यानुमाना नीय दोषों में शामिल कर लेते हैं धीरे इसकी मिथ्या कारण का दोष कहा जाता है। यथार्थ में यह दोष बाइबल के समर्पन से सम्बन्ध रखता है न कि उदाहरण के प्रवर्धन से। हम इस दोष को तब पैदा करते हैं जब हम एक मिथ्याकारण को कारण मान लेते हैं। यह दोष यदेष्ट-तर्क के सिद्धान्त^१ के न मानने से उत्पन्न होता है।

अभ्यास प्रश्न—

- (१) दोष किसे कहते हैं ? सामान्यानुमाना नीय दोषों की शानिका दो।
- (२) समर्पणीकरण धीरे गुण-प्रत्यक्षीकरण के लक्षण लिखकर उदाहरण दो।
- (३) मिथ्या-सामान्या-करण का लक्षण लिखकर उदाहरण दो। यह दोष किस प्रकार होता है ?
- (४) स्वाभ्ययदोष किसे कहते हैं ? इसके किन्तने दोष हैं ? प्रत्येक का लक्षण लिखकर उदाहरण दो।
- (५) धर्मांतर दोष का लक्षण लिखकर उदाहरण दो। इसके किन्तने प्रकार हैं ? प्रत्येक का लक्षण दो।
- (६) बहु प्रसन्न दोष का लक्षण क्या है ? यह दोष कब उत्पन्न होता है ? उदाहरण देकर समझाओ।

(७) विपरिणाम दोष का लक्षण लिखकर उदाहरण दो ।

(८) मिथ्या कारण दोष का स्वरूप क्या है ? जायने ने उसका क्या उदाहरण दिया है ?

(९) निम्ननिम्न तर्कों की परीक्षा करो —

(१) इस्लामिस्तान के लोग धनवान हैं क्योंकि वे परिश्रमी हैं ।

(२) यदि धन को रखने में न्याय है तो न्यायी मनुष्य अवश्य चोर होना चाहिये । क्योंकि जिस प्रकार की कुशलता धन को रखने में आवश्यक होती है उसी प्रकार की कुशलता उसको चुराने में आवश्यक होती है ।

(३) ज्योंही मैं आज सुबह अपने कमरे में पढ़ने के लिये बैठा त्योंही मेरा पढोसी हारमोनियम बजाने लगा । वास्तव में वह मुझसे बाह्य रहता है ।

(४) यह पेटेंट दवाई बड़ी लाभप्रद है क्योंकि सब प्रमाण-पत्र इसकी प्रशंसा करते हैं ।

(५) हमें युद्ध नहीं करना चाहिये क्योंकि खून बहाना अच्छा नहीं होता ।

(६) अफीम नींद लाती है क्योंकि यह मादक वस्तु है ।

(७) किसी देश की राजधानी उसका हृदय होता है, अतः राजधानी का बढ़ना बीमारी से खाली नहीं है ।

(८) स्त्रियों ने आज तक मनुष्यों की बराबरी नहीं की है । इसलिये स्त्रियाँ मनुष्यों से हीन हैं ।

(९) आत्मा अवश्य ही सारे शरीर में फैला हुआ है क्योंकि इससे प्रत्येक अंग सचेतन कहलाता है ।

(१०) वह मनुष्य अवश्य ही अच्छा होना चाहिये क्योंकि मुझे उसके कार्य बहुत अच्छे मालूम होते हैं ।

(११) यह मनुष्य अवश्य ही चोर होना चाहिये क्योंकि यह उस कमरे में था जिसमें से घड़ी चुराई गई है और ज्योंही कमरे में मैं घुसा त्योंही वह बाहर निकल आया ।

(१२) जब मिश्रकों की मृत्यु होती है तब भूमकेतु का उदय नहीं होता है किन्तु जब राजाओं की मृत्यु होती है तब स्वयं से ही उसको पोषण होती है ।

(१३) क्योंकि हम सूर्य को प्रतिदिन देखते और उगते हुए देखते हैं इसलिये यह दृक्ता और उभता है ।

(१४) क्योंकि व्याज सेना ठीक है इसलिये विठा से भी व्याज सेना चाहिये ।

(१५) महामुख के बाद अनेक प्रकार की बीमारियाँ फैली थीं, इसलिये महामुख बीमारियों का कारण है ।

(१६) सुधारों ने साम्यवाद के प्रचार को गह्र कर दिया है, इसलिये मनुष्य अब मात्र नय में अच्छी हालत की प्राप्ति कर रहे हैं ।

(१७) हमें मनुष्यों की मृत्यु पर धोक नहीं करना चाहिये क्योंकि 'मौम्यतम के अवलोक' के सिद्धान्तानुसार यह ठीक ही हुआ है ।

(१८) यत बाढ़ का कारण बेबीकोप था क्योंकि जब तक बेबता प्रसन्न रहे ऐसा कभी नहीं हुआ । जबकी बेबता नापसन्द हो गये हैं इस लिये बाढ़ आ गई ।

(१९) व्यक्ति की तरह किसी देश की भी बुद्धि प्रीकृता और नाश से घुमरना चाहिये ।

(२) एक महाह की छाता तानीक से हुई । ती क्या तानीक रखा जा हेतु नहीं है ।

(२१) मेरा मित्र अवश्य बुद्धिमान है क्योंकि उसके अन्दर कुछ प्रखरता बाते पाई जाती हैं । उसका मैं मिलने बड़े मनुष्य होते हैं वे सब बरमुन जाती से परिपूर्ण होते हैं ।

(२२) सब अमकधारे विधियाँ हैं क्योंकि उनके पर होते हैं ।

(२३) अराजक मुक्तान्त होनेवाली नहीं है । यदि होती तो बास्तर इसके पीने के लिये लाभप्रद न बनता ।

(२४) सब बर्मे भगवान या ईश्वर की ओर से आते हैं ऐसे सब नदियाँ समुद्र में जाकर गिरती हैं ।

(२५) विश्वविद्यालय शिक्षा का मंदिर है इसलिये इसमें राजनीति के लिये कोई स्थान नहीं है ।

(२६) ग्राम खाने से फुत्सियाँ पैदा होती हैं इसलिये ग्राम नहीं खाना चाहिये ।

(२७) ज्योंही मैं शिमला गया मेरा स्वास्थ्य सुधर गया, इसलिये शिमले को जाना स्वास्थ्य-वृद्धि का हेतु है ।

(२८) शिक्षा अशान्ति का कारण है क्योंकि पढ़े-लिखे आजीविका न मिलने पर मारे-मारे फिरते हैं ।

(२९) अमुक प्रोफेसर बड़ा विद्वान है क्योंकि उसके द्वारा बोले हुए शब्द अच्छे-अच्छे पंडितों की ममङ्ग में नहीं आते ।



अध्याय १५

१-परिशिष्ट

प्राच्य और पाश्चात्य कारणता का सिद्धान्त

दर्शनशास्त्र-सम्बन्धी अनेक समस्याओं पर विचार करते हुए कुछ भारतीय दर्शनशास्त्री प्राच्य और पाश्चात्य कारणता के सिद्धान्त पर तुलनात्मक विचार प्रकट करते हैं। यह एक निर्विवाद सत्य है कि अनादि काल से ही मानव ने जब कभी संसार में परिवर्तन होते हुए देखे होंगे तब से ही उसने सोचा होगा कि ये परिवर्तन क्यों होते हैं? 'परिवर्तन क्यों होते हैं?'—इसमें ही कारणता के बीज हैं। यदि विश्व स्वयं नित्य और स्थिर होता तो सम्भव है कोई व्यक्ति परिवर्तन का विचार ही नहीं करता। किन्तु जब मनुष्य, जन्म मृत्यु, बुढ़ापा विनाश और क्रांतियाँ देखता है तब उसे वह सोचने के लिये बाध्य होना पड़ता है कि आन्तरिक या बाह्य कारणों से ये परिवर्तन क्यों होते हैं? क्या का उत्तर कारणता में है—सर्वत्र सत्ता में कोई वस्तु निष्क्रिय या निष्प्रयोजन नहीं होती। प्रत्येक वस्तु का कोई न कोई कारण या प्रयोजन अवश्य होता है।

विश्व की प्रत्येक वस्तु तीन अवस्थाओं से गुजरती रहती है। वे हैं: उत्पत्ति, अस्त्य और प्रीत्य। अतिप्राम्य यह है—प्रत्येक वस्तु उत्पन्न होती है प्रत्येक वस्तु का अस्त्य होता है और प्रत्येक वस्तु में नित्यता या प्रीत्यता पाई जाती है। इसी प्रक्रिया, माईश और विच्छेद तत्त्व में एकात्मक नित्यात्मिक, आध्यात्मिक भेदाभाव आदि अनेक दार्शनिक सिद्धान्त बने हुए हैं। यदि विश्व में इस प्रकार अनेकान्त या अचरित कर्म नहीं होता तो कारणता के सिद्धान्त की सार्थकता नहीं होती। संसार में प्रत्येक दर्शनशास्त्र के सिद्धान्त में कारणता के सिद्धान्त का महत्त्व प्रतिपादन किया है और कहा है 'नाकारणं विषय' अर्थात् कोई वस्तु अकारण नहीं होती।

ग्रीक तार्किक हिरेक्लिटस (Heraclitus) के समय से तथा यूरोपीय तार्किक बेकन (Bacon) के समय से कारणता के सिद्धान्त को लोग महत्व देते आ रहे हैं। मिल ने तो इस पर इतना सुन्दर प्रकाश डाला है कि वह बड़े-बड़े विद्वानों की चर्चा का विषय बन गया है।

वर्तमान युग में जब हम सामान्यानुमान का विवेचन करते हैं तब हम उसके दो आधार तत्व मानते हैं (१) रूपात्मक (Formal) और (२) विषयात्मक (Material)। इनमें रूपात्मक आधार-तत्व दो हैं (१) प्रकृति की एकरूपता का सिद्धान्त (The Law of Uniformity of Nature) और (२) कारणता का सिद्धान्त (The Law of Causation)। विषयात्मक आधार तत्व के भी दो भेद हैं (१) प्रत्यक्षीकरण (Observation) और (२) प्रयोग (Experiment)। इनका विशेष उपयोग विज्ञान के क्षेत्र में होता है। प्रस्तुत प्रकरण में हमें केवल कारणता के सिद्धान्त पर ही प्रकाश डालना है।

कारणता का मुख्य सिद्धान्त मिल महोदय का है। उन्होंने कहा है 'कारण किसी घटना की निरूपाधिक, अपरिवर्तनीय आसन्न पूर्वावस्था है या यह वह अवस्था है जिसमें विध्यात्मक और निषेधात्मक दोनों अवस्थाएँ सम्मिलित रहती हैं'। वैज्ञानिक लोग इसी की व्याख्या करते समय कहते हैं कि यह एक शक्ति का पूर्ववर्ती रूप है जो उत्तरवर्ती रूप में परिवर्तित होता रहता है। इस कारणता के सिद्धान्त का हम अपनी पुस्तक के कारणता के सिद्धान्त के प्रकरण में विशद रूप से विवेचन कर चुके हैं।

जहाँ तक भारतीय दृष्टि कोण का सम्बन्ध है, कारणता के सिद्धान्त पर न्याय, जैन और बौद्ध नैयायिकों ने उत्तम प्रकाश डाला है। इस विषय पर गौतम, कणाद, दिग्नाग, धर्मकीर्ति, माणिक्यनन्दि आदि ने अपने-अपने विचार प्रकट किये हैं।

न्याय के अनुसार कारण वह है जो कार्य के नियत पूर्ववर्ती होता है। न्यायशास्त्र के प्रणेता इसके तीन भेद बतलाते हैं। (१) समवायी कारण (२) असमवायी कारण और (३) निमित्त कारण। समवायी कारण वह

है जिसके साथ कार्य उत्पन्न होता है; जैसे, वज्र के कारण तन्तु है या घट का कारण मृत्तिका है। असमवायी कारण वह है जो एक ही घर्ष में कार्य या कारण के साथ समवेत होकर रहता है; जैसे वस्त्र का तन्तु समीप कारण है। निमित्त कारण वह है जो समवायी और असमवायी कारण से सर्वथा भिन्न होता है जैसे, वस्त्र के तुपी, वेग वगैरह कारण है। नैयायिकों ने कारणों से कारण की वैयक्तता मिललाई है। वे कहते हैं कि इन तीन कारणों में से जो असाधारण कारण होता है उसे कारण कहते हैं।

वेन और बोद्ध नैयायिकों ने कारण का लक्षण देते हुए लिखा है कि कारण वह है जिसके अभाव में कार्य की उत्पत्ति न हो सके। जैसे अग्नि के अभाव में धूम की उत्पत्ति नहीं हो सकती इसलिये अग्नि धूम का कारण है। बीज सोम स्रुवर्ती और क्रमवर्ती दोनों अवस्थाओं में कारणत्वा को सम्भव मानते हैं किन्तु दोनों का क्रमवर्ती पदार्थों में ही कार्य कारण भाव होता है। कार्य कारण भाव को निश्चित करने के लिये उन्होंने लिखा है—‘अन्वयव्यतिरेकमन्यो हि कार्यकारणभावः’ अर्थात् कार्य कारण भाव की निश्चिति अन्वय-व्यतिरेक द्वारा होती है। जिसके होने पर जिसका होना पामा जाम उसे अन्वय कहते हैं और जिसके अभाव में जिसका अभाव पामा जाय उसे व्यतिरेक कहते हैं; जैसे अग्नि के होने पर धूम उत्पन्न होता है और अग्नि के अभाव में धूम उत्पन्न नहीं होता है। इसलिये धूम और अग्नि कार्य-कारण-भाव हैं सम्बन्धित हैं। इनमें भी व्यतिरेक कार्य-कारण-भाव का अधिक निर्यादक होता है। अन्वय और व्यतिरेक मिल की विधियों से पर्याप्त समानता रखते हैं।

वेन और बोद्धों के अनुसार कारण तीन प्रकार का है (१) उत्पादन कारण (२) निमित्त कारण और (३) सहायी कारण। उत्पादन कारण वह है जिसका कार्य बनता है; जैसे मट्टी पद का उत्पादन कारण है। निमित्त कारण वह है जो कार्य की उत्पत्ति में निमित्त होता है, जैसे पदे के बनाने में कुम्भकार निमित्त कारण होता है। सहायी कारण वे हैं जो कार्य की उत्पत्ति में सहायक होते हैं; जैसे वज्र की उत्पत्ति में वज्र, बीज वगैरह कारण होते हैं।

इन्ही विचारों के समान अरस्तू ने भी कारण का विचार करते हुए चार कारणों का प्रतिपादन किया है। वे निम्नलिखित हैं—

(१) द्रव्य कारण (Material cause) वह है जिस द्रव्य या पदार्थ से जो कार्य उत्पन्न होता है, जैसे, मूर्ति का कारण पत्थर है।

(२) रूप कारण (Formal cause) वह है जो रूप पदार्थ या द्रव्य को दिया जाता है, जैसे, पत्थर को मूर्ति का रूप दिया गया है।

(३) योग्य कारण (Efficient cause) वह है जो परिश्रम, चतुराई शक्ति आदि कार्य की उत्पत्ति में लगाई जाती है। कभी कभी यह कार्य का कर्ता भी होता है, जैसे, कलाकार मूर्ति का कारण है।

(४) अन्तिम कारण (Formal cause) वह है जो वस्तु में या कार्य में परिवर्तन हुआ है वह किसी लक्ष्य या उद्देश्य को लेकर हुआ है, जैसे, मूर्तिका निर्माण, किसी देवता की प्रतिष्ठा के लिये किया गया है, घड़े का निर्माण, जल भरने के लिये किया गया है।

इनमें द्रव्य और रूप कारण आन्तरिक कारण कहलाते हैं, क्योंकि ये वस्तु के आन्तर स्वरूप में देखे जाते हैं तथा योग्य और अन्तिम कारण बाह्य कहलाते हैं, क्योंकि ये बाहिर से प्रतीत होते हैं। कहीं कहीं कारण और अवस्थाओं में भेद भी बतलाया है। इन सब विषयों पर हम पुस्तक में ही प्रकाश डाल चुके हैं। पाठक उनका अध्ययन वही से कर लें।

२—अभ्यास प्रश्न

(१) प्राच्य और पाश्चात्य कारणता के सिद्धान्तों पर तुलनात्मक विवेचन करो।

(२) न्याय, जैन और बौद्धों के अनुसार कारणता के सिद्धान्त पर विचार प्रकट करो।

(३) अन्वय और व्यतिरेक का स्वरूप लिख कर मिल की विधियों के साथ इनकी तुलना करो।

(४) अन्वय और व्यतिरेक को काय-कारण-भाव का विचारक क्यों माना गया है ? अपने विचार प्रकट करो ।

(५) अन्वय और व्यतिरेक में कौन बलवान है ? दोनों का प्रापेक्षिक महत्त्व प्रतिपादन करो ।

(६) परस्पर के कारणों का विचार करके उनकी भारतीय कारणता के पैरों से तुलना करो ।

(७) कारण और कारण में यह बतानावो ।

परिभाषिक शब्दों की सूची

- भगति सम्बन्धी (Potential)—सम्भाव्यशक्ति १२४
 भणुवीक्षण-यंत्र (Microscope) १४४
 अतलान्तिक (Atlantic) १३
 प्रतिभौतिक शास्त्र (Metaphysics) १०६
 अर्थान्तर-दोष या तर्काज्ञान दोष (Ignoratio Elenchi) ३३७, ३४७
 अधिकारी उदाहरण (Prerogative Instance) ८७
 अधःस्तर (Low standard) १३४
 अनवस्था (Regressus ad Infinitum) ७
 अनवबुद्ध (Unconscious) १४२
 अनियमित-सामान्यीकरण (Illicit Generalisation) ३४४
 अनुचित-प्राक्कल्पना (Illegitimate Hypothesis) ३३६
 अनुभव (Experience) ८
 अनुभव से सिद्धि (Proof from Experience) ८५
 अनुभवगम्य (Based on Experience) ४
 अनुभवजन्य-सिद्धि (Proof by Experience) २२
 अनुभव-जन्य-नियम (Empirical Law) २६५
 अनुभववाद (Empiricism) ६६, १०६
 अनुभववादी (Empiricist) ८६
 अनुवलय (Parabola) २५१
 अनुसन्धान क्षेत्र (Field of Investigation) २२४
 अनेक प्रश्नों का दोष (Fallacy of Many Questions) ३३७
 अन्तरिक्ष-विद्याधिपति (Meteorologist) १५२
 अन्तस्तत्त्व (Inner Reality) ११
 अन्तर्दर्शन (Introspection) १४२
 अन्तर्ज्ञान (Intuition) १०४

(४) "ज्ञान मुक्तकारक है।

अज्ञान मुक्तकारक है।"

(५) 'सत्युक्त का दर्शन आनन्ददायक है।

असत्युक्त का दर्शन दुःखदायक है।"

इन उदाहरणों के ऊपर विचार करते से प्रतीत होगा कि हम विषयक अमिमुक्षीकरण से ये सर्वथा भिन्न हैं। इनमें उसके निष्कर्षों का विलकुल घासन नहीं किया जाता। अमिमुक्षीकरण में अमिमुक्षीकरण का उद्देश्य यही रहता है किन्तु यहाँ से विरोधी पद हैं। अमिमुक्षीकरण के निष्कर्षवाक्य में प्रतिपाद्यवाक्य के विषय का आत्मनिक विरोधी पद होता है किन्तु यहाँ केवल विरोधी पद है। तथा अमिमुक्षीकरण में दोनों वाक्यों में एक-ठा ही मुख्य होता है किन्तु यहाँ निष्कर्ष वाक्य का मुख्य लिये दिये वाक्य से विच्छेद होता है। ये अनुमान विषय-विषय अनुमान है और इनका आधार ज्ञान और अनुभव है। अतः इनमें विच्छेदानुमान में अन्तर्भाव करना उचित नहीं है।

(६) विरुद्धभाव (Contraposition) एक प्रकार का अन्तर्धानुमान है जिसमें एक दिये हुए वाक्य से हम वृत्ते वाक्य का अनुमान करते हैं तथा इसका उद्देश्य प्रवृत्त विषय का आत्मनिक विरोधी पद होता है। विरुद्धभाव में त्रिव वाक्य से हम निष्कर्ष निकालते हैं उसे विरुद्ध मान्य करते हैं तथा उसे निष्कर्ष निकाला जाता है उसे विरुद्ध-भाषित (Contrapositive) करते हैं।

विरुद्धभाव के अवलोकित नियम हैं :—

(१) निष्कर्ष का उद्देश्य दिये हुए वाक्य के विषय का आत्मनिक विरोधी पद होता है।

(२) निष्कर्ष का विषय दिये हुए वाक्य का उद्देश्य होता है।

(३) गुण वटल दिया जाता है। अर्थात् यदि दिया हुआ वाक्य विधिवाक्य हो तो निष्कर्ष निषेध-वाक्य होगा और यदि दिया हुआ वाक्य निषेध-वाक्य हो तो निष्कर्ष विधि-वाक्य होगा।

(४) यदि कोई पद दिये हुए वाक्य में द्रव्यार्थ में न लिया गया हो तो निष्कर्ष-वाक्य में वह द्रव्यार्थ में नहीं लिया जा सकता। जब इस प्रकार का अयुक्त द्रव्यार्थीकरण नहीं लिया गया है तब निष्कर्ष वाक्य का परिणाम वही रहता है जो दिये हुए वाक्य का है और जब इस प्रकार के अयुक्त द्रव्यार्थीकरण की सम्भावना है तब निष्कर्ष विशेष होता है चाहे दिया हुआ वाक्य समान्य ही क्यों न हो।

यथार्थ में 'विरुद्धभाव' अनन्तरानुमान की मिश्र प्रक्रिया है जिसमें प्रथम अभिमुखीकरण की प्रक्रिया करनी पड़ती है और पश्चात् परिवर्तन करना पड़ता है। इसलिये,

“प्रथम अभिमुखीकरण करो पश्चात् परिवर्तन करो।”
'आ' का विरुद्धभाव 'ए' में होता है। जैसे,

विरुद्ध भाव्य. “सब मनुष्य मरणशील हैं।” सब ‘उ’ ‘वि’ हैं”

विरुद्ध भावित. “कोई अमरण-शील प्राणी मनुष्य नहीं हैं।”

“कोई ‘अवि’ ‘उ’ नहीं हैं”

“सब ‘उ’ ‘वि’ है।

कोई ‘उ’ ‘अ-वि’ नहीं है। (अभिमुखीकृत)

.. कोई ‘अ-वि’ ‘उ’ नहीं है।” (परिवर्तित)

‘अ’ वाक्य का अभिमुखीकृत किया जाय तो ‘ए’ मिलता है और ‘ए’ को परिवर्तित करने पर ‘ए’ प्राप्त होता है। अतः ‘आ’ का विरुद्ध भावित ‘ए’ होगा।

‘ए’ का विकल्पमात्र ‘ई’ होता है। जैसे,

विकल्प माध्य : “कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है।” — “कोई उ ‘वि’ नहीं है”
विकल्प भावित : “कुछ अपूर्ण भीष मनुष्य हैं।” — “कुछ ‘अ-वि’ ‘उ’ हैं”

‘कोई’ ‘उ’ ‘वि’ नहीं है।

तब ‘उ’ ‘अवि’ हैं। (अभिमुखीकृत)

कुछ ‘अवि’ ‘उ’ हैं। (परिवर्तित)

इस उदाहरण में दिया हुआ वाक्य सामान्य है किन्तु विकल्प भावित विशेष है। क्योंकि यदि हम सामान्य निष्कर्ष निकालना चाहे तो हमें ‘अ-वि’ उद्देश्य को द्रव्यार्थ में लेना पड़ेगा जो अभिमुखीकृत में द्रव्यार्थ में नहीं लिया गया है।

‘ई’ का विकल्प मात्र नहीं हो सकता। जैसे,

विकल्प माध्य : “कुछ मनुष्य श्याम-प्रिय नहीं हैं” — “कुछ ‘उ’ ‘वि’ हैं”
विकल्प भावित : “कोई निष्कर्ष नहीं।” — “कोई निष्कर्ष नहीं”

कुछ ‘उ’ ‘वि’ हैं।

कुछ ‘उ’ ‘अवि’ नहीं हैं। (अभिमुखीकृत)

नहीं हो सकता।” (परिवर्तित)

यदि ‘ई’ वाक्य का अभिमुखीकृत किया जाय तो हमें ‘अ-वि’ निष्कर्ष मिलता है। तथा ‘अ-वि’ का परिवर्तन हो नहीं सकता। अतः ‘अ-वि’ का विकल्प मात्र नहीं हो सकता।

‘ओ’ का विकल्प मात्र ‘ई’ में होता है। जैसे,

विकल्प माध्य : “कुछ मनुष्य श्याम प्रिय नहीं हैं”

— “कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं हैं”

विकल्प भावित : “कुछ अश्याम प्रिय मनुष्य हैं” — “कुछ ‘अवि’ ‘उ’ हैं”
“कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं हैं”

कुछ ‘उ’ ‘अवि’ हैं (अभिमुखीकृत)

कुछ ‘अवि’ ‘उ’ हैं (परिवर्तित)

जब 'ओ' वाक्य को अभिमुखीकृत किया जाय तो हमें 'ई' मिलता है और 'ई' को परिवर्तित किया जाय तो 'ई' मिलता है। अतः 'ओ' का परिवर्तन 'ई' में होता है।

सन्तुष्ट में विरुद्धभाव की प्रक्रिया द्वारा 'आ' का 'ए' में विरुद्धभाव होता है; 'ए' का 'ई' में होता है, 'ओ' का 'ई' में होता है किन्तु 'ई' का विरुद्धभाव नहीं हो सकता।

उपर्युक्त प्रक्रिया के प्रदर्शन से यह स्पष्ट है कि विरुद्धभाव एक मिश्रित प्रक्रिया है। इस प्रक्रिया में जब हम विरुद्धभावित निष्कर्ष निकालते हैं तो पहले हमें अभिमुखीकरण की प्रक्रिया करनी पड़ती है और पश्चात् परिवर्तन करना पड़ता है। हमने यहाँ सीधे विरुद्धभाव के उदाहरण दिये हैं किन्तु कुछ तात्त्विकों की यह आपत्ति है कि सब उदाहरणों में यह सीधा विरुद्धभाव सम्भव नहीं। देखिये, पहले हम सीधे विरुद्धभाव का प्रयोग करते हैं। जैसे,

'आ' "सभी मनुष्य मरणशील हैं" = "सब 'उ' 'वि' है।

कोई अमरणशील मनुष्य नहीं है" = "कोई 'अवि' 'उ' नहीं है।"

'ओ' "कुछ मनुष्य न्याय प्रिय नहीं हैं" = "कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं।

कुछ अन्याय प्रिय मनुष्य हैं" = कुछ 'अ'--'वि' 'उ' हैं।"

इन दोनों उदाहरणों में सभी नियमों का पालन करके निष्कर्ष निकाला गया है। दिये हुए विधेय का उद्देश्य आत्यन्तिक विरोधी पद है। निष्कर्ष का विधेय, दिये हुए वाक्य का उद्देश्य है। गुण का परिवर्तन कर दिया गया है। तथा निष्कर्ष में कोई पद द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है जब तक कि वह मूल-वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण न किया गया हो। यहाँ यह विशेष ध्यान देने योग्य बात है कि 'आ' के विरुद्धभावित में हमें अ+वि मिलता है जो निष्कर्ष का उद्देश्य है और द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है। क्योंकि यह पद

व्यत्यय हो सकता है और उसमें भी व्यत्यस्त सर्वदा किये हो होना चाहिये ।

(४) पूर्ण व्यत्यय में व्यत्यस्त का गुण बही होता है जो व्यत्येय का; किन्तु अपूर्ण व्यत्यय में व्यत्यस्त का गुण व्यत्येयसे भिन्न होता है ।

व्यत्यय की प्रक्रिया इस प्रकार है—व्यत्यय विवक्षमात्र की भाँति अवन्तरगुम्यन का एक भिन्न रूप है और इसमें अभिमुखीकरण तथा परिवर्तन इन दोनों प्रक्रियाओं का प्रयोग किया जाता है । विवक्षमात्र में हम प्रथम अभिमुखीकरण करते हैं और पश्चात् परिवर्तन करते हैं किन्तु व्यत्यय में ऐसा क्रम निश्चित निबन्ध नहीं है । व्यत्यय में हमारा ध्येय इतना ही है कि निष्कर्ष में उद्देश्य मूल वाक्य के उद्देश्य का व्याप्यविक विरोधी पक्ष हो और इस वाक्य को लेकर यदि हम अभिमुखीकरण और परिवर्तन की प्रक्रिया को सकृद्विषय के अनुसार प्रयोग करते करते बाँध तो हमें अभिव्यक्ति निष्कर्ष प्राप्त हो सकता है । यदि अभिमुखीकरण से शुरु करते हुए अभिव्यक्ति निष्कर्ष न निकले तो प्रक्रिया को बंद कर देना चाहिये और नुसार परिवर्तन से आरम्भ करना चाहिये । तथा यदि परिवर्तन से आरम्भ करते हुए निष्कर्ष न निकले तो अभिमुखीकरण से शुरु करना चाहिये ।

‘अ’ का व्यत्यय पूर्ण रूप से ‘ई’ में होता है तथा अपूर्ण रूप से ‘ओ’ में होता है । जैसे

व्यत्येय ‘अ’ मनुष्य मरणाशील है — ‘तब ‘उ’ बि’ है ।’

व्यत्यस्त : “कुछ अमनुष्य अमरणाशील नहीं हैं” (पूर्व) “कुछ ‘अ-उ’ ‘अ बि’ है”

“कुछ अमनुष्य मरणाशील नहीं हैं” (अपूर्व) “कुछ अ-उ बि नहीं है”

पूर्ण प्रक्रिया^१

१	“सब ‘उ’	‘वि’ है	अभिमुखीकरणीय (व्यत्येय)
२	कोई ‘उ’	‘अवि’ नहीं है	अभिमुखीकृत
३	कोई ‘अवि’	‘उ’ नहीं है	परिवर्तित
४	सब ‘अवि’	‘अ-उ’ हैं	अभिमुखीकृत
५	कुछ ‘अ-उ’	‘अ-वि’ है	परिवर्तित (पूर्ण व्यत्यस्त)
६	कुछ ‘अ-उ’	‘वि’ नहीं हैं”	अभिमुखीकृत (अपूर्ण व्यत्यस्त)

यदि हम परिवर्तन से आरम्भ करते तो हमारी उन्नति अभिवाञ्छित निष्कर्ष निकालने के पहले ही रुक जाती। अतः हमने अभिमुखीकरण से आरम्भ किया है। इस प्रकार हम देखते हैं कि अभिमुखीकरण से आरम्भ कर हमें पूर्वी अवस्था में पूर्ण व्यत्यस्त मिला है तथा ६ठी अवस्था में अपूर्ण व्यत्यस्त मिला है। यहाँ यह भी ध्यान देना चाहिये कि अपूर्ण व्यत्यस्त निकालने में विधेय, द्रव्यार्थ में ले लिया गया है जो मूल वाक्य में द्रव्यार्थ में नहीं लिया गया है। तथापि अभिमुखीकरण और परिवर्तन की प्रक्रिया में कोई गलती नहीं है और हमारा निष्कर्ष निर्दोष है।

‘ए’ का व्यत्यय पूर्ण रूप से ‘ओ’ में होता है तथा अपूर्ण रूप से ‘ई’ में होता है। जैसे,

व्यत्येय : “कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है” = “कोई ‘उ’ ‘वि’ नहीं है।”
व्यत्यस्त “कुछ अ-मनुष्य पूर्ण है” = “कुछ ‘अ-उ’ ‘वि’ हैं।”

(अपूर्ण)

व्यत्यस्त : “कुछ अ मनुष्य पूर्ण नहीं हैं” = “कुछ ‘अ-उ’ ‘अवि’ नहीं हैं।” (पूर्ण)

दिये हुए वाक्य में नहीं है इसलिये हम इसके द्रव्यार्थ के विराम में अपवाद नहीं मान सकते । ।

अब्य उपाहरवा हम ए' का लें । इसमें तीसरे नियमों का पालन करने से हमारा निम्नलिखित परिणाम निकलता है—

(ए) “कोई प्राची पूरा नहीं है—“कोई ‘उ’ बि’ नहीं है ।

सब अपूर्ण जीव प्राची है” — सब बि बि ‘उ’ है ।”

यहाँ निष्कर्ष ‘अ-बि’ द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है क्योंकि यह पद, दिये हुए वाक्य में नहीं आया है । यह भी नहीं कहा जा सकता कि यहाँ अपूर्ण द्रव्यार्थ लिया गया है । तथापि यह निष्कर्ष ठीक नहीं है—कैसे हमें पहिले अभिमुखीकरण करने से और पश्चात् परिवर्तन करने से प्रतीत होगा ।

(ए) ‘कोई प्राची पूरा’ नहीं है—“कोई ‘उ’ बि’ नहीं है ।

सब प्राची अपूर्ण है— सब उ ‘अबि’ है ।

कुछ अपूर्ण जीव प्राची है” कुछ ‘अबि’ ‘उ’ है ।”

इससे तबसा स्पष्ट है कि यदि हम “सब ‘अबि’ ‘उ’ है” यह निष्कर्ष निकालें तो अपूर्ण द्रव्यार्थ ग्रहण करना पड़ेगा । क्योंकि बिस्व भाव के नियमों से ऐसा हो नहीं सकता । इससे प्रतीत होता है कि नियमों को सीधा लगाने से हमें ठीक निष्कर्ष प्राप्त नहीं होता है । अतः यह कहना पड़ता है कि बिस्वभाव अनुमान की, परिवर्तन अभिमुखीकरण आदि की तरह, वाच्यत्व प्रक्रिया नहीं है किन्तु यह अनन्तरानुमान की भिन्न प्रक्रिया है जिसमें प्रथम अभिमुखीकरण की प्रक्रिया और पश्चात् परिवर्तन की प्रक्रिया करनी पड़ती है ।

बिस्व भाषित, अभिमुखीकृत परिवर्तन से संबंधित मिश्र है । बिस्वभाव में हम पहले अभिमुखीकरण की प्रक्रिया करते हैं और पश्चात् परिवर्तन की प्रक्रिया करते हैं किन्तु अभिमुखीकृत परिवर्तन में

पहले परिवर्तन करना होगा और पश्चात् अभिमुखीकरण करना होगा। जैसे,

‘आ’ ‘सब मनुष्य मरणधर्मा हैं।

‘ई’ कुछ मरणधर्मा जीव मनुष्य हैं।

‘ओ’ कुछ मरणधर्मा जीव अमनुष्य नहीं हैं”

यदि विरुद्ध भाव निकाला जाय तो ‘सब ‘उ’ ‘वि’ हैं’ का कोई ‘अ-वि’ ‘उ’ नहीं है यह निकलेगा। इसलिये दोनों प्रक्रियाओं में भिन्नता है।

(४) व्यत्यय (Inversion) एक प्रकार का अनन्तरा-नुमान है जिसमें एक दिये हुए वाक्य से अन्य वाक्य का निष्कर्ष निकाला जाता है तथा निष्कर्ष का उद्देश्य दिये हुए वाक्य के उद्देश्य का आत्यन्तिक विरोधी पद होता है। जिस वाक्य से इस प्रकार का अनुमान निकालते हैं उसे व्यत्येय (Invertend) कहते हैं तथा निष्कर्ष वाक्य को व्यत्यस्त (Inverse) कहते हैं। व्यत्यय के दो भेद हैं (१) पूर्ण और (२) अपूर्ण। पूर्ण-व्यत्यय उसे कहते हैं जिससे व्यत्यस्त का विधेय व्यत्येय के विधेय का आत्यन्तिक विरोधी पद होता है किन्तु अपूर्ण व्यत्यय में व्यत्यस्त का विधेय वही होता है जो व्यत्येय का।

व्यत्यय के निम्नलिखित नियम हैं।

(१) व्यत्यस्त का उद्देश्य व्यत्येय के उद्देश्य का आत्यन्तिक विरोधी पद होता है।

(२) अपूर्ण व्यत्यय में व्यत्यस्त का विधेय वही होता है जो व्यत्येय का तथा पूर्ण व्यत्यय में व्यत्यस्त का विधेय व्यत्येय के विधेय का आत्यन्तिक विरोधी पद होता है।

(३) व्यत्येय का परिमाण सामान्य होता है किन्तु व्यत्यस्त का परिमाण विशेष होता है। केवल सामान्य वाक्यों का ही

व्यत्यय हो सकता है और उसमें भी व्यत्यस्त सर्वदा विशेष ही होना चाहिये ।

(४) पूर्ण व्यत्यय में व्यत्यस्त का गुण बही होता है जो व्यत्येय का; किन्तु अपूर्ण व्यत्यय में व्यत्यस्त का गुण व्यत्येयसे भिन्न होता है ।

व्यत्यय की प्रक्रिया इस प्रकार है—व्यत्यय विक्रमाव की प्रीति अनन्तानुमान का एक भिन्न रूप है और इसमें अमिमुलीकरण तथा परिवर्तन इन दोनों प्रक्रियाओं का प्रयोग किया जाता है । विक्रमाव में हम प्रथम अमिमुलीकरण करते हैं और पश्चात् परिवर्तन करते हैं किन्तु व्यत्यय में ऐसा कोई विचारित नियम नहीं है । व्यत्यय में हमारा प्रेय इतना ही है कि निष्कर्ष में उद्देश्य मूल वाक्य के उद्देश्य का आत्मन्तिक विरोधी पद हो और इस लक्ष्य को लेकर यदि हम अमिमुलीकरण और परिवर्तन की प्रक्रिया को लक्षित के अनुसार प्रयोग करते वैसे बौध तो हमें अमिवाञ्छित निष्कर्ष प्राप्त हो जाता । यदि अमिमुलीकरण से शुरु करते हुए अमिवाञ्छित निष्कर्ष न निकले तो प्रक्रिया को बंद कर देना चाहिये और दुबारा परिवर्तन से आरम्भ करना चाहिये । तथा यदि परिवर्तन से आरम्भ करते हुए निष्कर्ष न निकले तो अमिमुलीकरण से शुरु करना चाहिये ।

‘आ’ का व्यत्यय पूर्ण रूप से ‘ई’ में होता है तथा अपूर्ण रूप से ‘ओ’ में होता है । ॥३॥

व्यत्येय : ‘सब समुप्य मरवायील है’—‘सब’ ‘उ’ ‘वि’ है ।’

व्यत्यस्त : कुछ असमुप्य मरवायील नहीं है’ (१८) ‘कुछ’ ‘अ-उ’ ‘अ-वि’ है’

‘कुछ असमुप्य मरवायील नहीं है’ (अपूर्ण) ‘कुछ’ ‘अ-उ’ ‘वि’ नहीं है’

पूर्ण प्रक्रिया^१

१	‘सब ‘उ’	‘वि’ है	अभिमुखीकरणीय (व्यत्येय)
२	कोई ‘उ’	‘अवि’ नहीं हैं	अभिमुखीकृत
३	कोई ‘अवि’	‘उ’ नहीं है	परिवर्तित
४	सब ‘अवि’	‘अ-उ’ हैं	अभिमुखीकृत
५	कुछ ‘अ-उ’	‘अ-वि’ है	परिवर्तित (पूर्ण व्यत्यस्त)
६	कुछ ‘अ-उ’	‘वि’ नहीं हैं”	अभिमुखीकृत (अपूर्ण व्यत्यस्त)

यदि हम परिवर्तन से आरम्भ करते तो हमारी उन्नति अभिवाञ्छित निष्कर्ष निकालने के पहले ही रुक जाती। अतः हमने अभिमुखीकरण से आरम्भ किया है। इस प्रकार हम देखते हैं कि अभिमुखीकरण से आरम्भ कर हमें पूर्वी अवस्था में पूर्ण व्यत्यस्त मिला है तथा दृढी अवस्था में अपूर्ण व्यत्यस्त मिला है। यहाँ यह भी ध्यान देना चाहिये कि अपूर्ण व्यत्यस्त निकालने में विधेय, द्रव्यार्थ में ले लिया गया है जो मूल वाक्य में द्रव्यार्थ में नहीं लिया गया है। तथापि अभिमुखीकरण और परिवर्तन की प्रक्रिया में कोई गलती नहीं है और हमारा निष्कर्ष निर्दोष है।

‘ए’ का व्यत्यय पूर्ण रूप से ‘ओ’ में होता है तथा अपूर्ण रूप से ‘ई’ में होता है। जैसे,

व्यत्येय : “कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है” = “कोई ‘उ’ ‘वि’ नहीं है।”

व्यत्यस्त “कुछ अ-मनुष्य पूर्ण है” = “कुछ ‘अ-उ’ ‘वि’ हैं।”

(अपूर्ण)

व्यत्यस्त . “कुछ अ मनुष्य पूर्ण नहीं हैं” = “कुछ ‘अ-उ’ ‘अवि’ नहीं हैं।” (पूर्ण)

पूर्व प्रक्रिया

“कोई ‘उ’ बि नहीं है। परिवर्तित (व्यत्यय)

कोई ‘बि’ ‘उ’ नहीं है। अभिमुखीकृत

सब बि ‘अ + उ’ हैं। परिवर्तित

कुछ ‘अ + उ’ ‘बि’ हैं। अभिमुखीकृत (अपूर्व व्यत्यय)

कुछ ‘अ + उ’ ‘अ-बि’ नहीं हैं।” (पूर्व व्यत्यय)

इससे स्पष्ट है कि पूर्वस्थ से ‘ए’ का व्यत्यय ‘ओ’ होता है और अपूर्वस्थ से ‘ई’ होता है। यदि यहाँ हम अभिमुखीकरण से आरम्भ करते तो हमारी उचित एक जाती और हम अभिव्यक्ति निष्कर्ष पर नहीं पहुँच सकते थे।

‘ई’ का व्यत्यय किसी में नहीं हो सकता। धरे

व्यत्यय : “कुछ मनुष्य ग्याव भिन्न हैं = “कुछ ‘उ’ ‘बि’ हैं।

व्यत्यय कोई निष्कर्ष नहीं।” = कोई निष्कर्ष नहीं।”

पूर्व प्रक्रिया

प्रथम हम अभिमुखीकरण की प्रक्रिया का प्रयोग करके देखते हैं—

१ “कुछ ‘उ’ ‘बि’ हैं।” व्यत्यय

२ कुछ ‘उ’ ‘अ-बि’ नहीं हैं। अभिमुखीकृत

यह परिवर्तित नहीं हो सकता।” (निष्कर्ष नहीं)

अब परिवर्तन की प्रक्रिया का प्रयोग करके भी देखते हैं—

१ “कुछ ‘उ’ ‘बि’ हैं।” व्यत्यय

२ कुछ ‘बि’ ‘उ’ हैं। परिवर्तित

३ कुछ ‘बि’ ‘अ-उ’ नहीं हैं। अभिमुखीकृत

इसका परिवर्तित नहीं निष्कर्ष सकता।” (निष्कर्ष नहीं)

इससे यह धिक्क हो गया कि दोनों व्यवस्थाओं में ‘ई’ का व्यत्यय

निकल ही नहीं सकता । अतः 'ई' का व्यत्यय किसी प्रकार नहीं हो सकता ।

'ओ' का व्यत्यय किसी में नहीं हो सकता । जैसे,
व्यत्येय "कुछ मनुष्य न्यायप्रिय नहीं" = कुछ 'उ' वि' नहीं हैं ।
व्यत्यस्त "कोई निष्कर्ष नहीं" = कोई परिणाम नहीं ।

पूर्णप्रक्रिया

प्रथम हम अभिमुखीकरण से आरम्भ करते हैं —

- १ "कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं" (व्यत्येय)
- २ कुछ 'उ' 'अ-वि' हैं अभिमुखीकृत
- ३ कुछ 'अ-वि' 'उ' हैं परिवर्तित
- ४ कुछ 'अ-वि' 'अ-उ' नहीं हैं अभिमुखीकृत

इसका परिवर्तित नहीं हो सकता" (निष्कर्ष नहीं)

अब हम परिवर्तन का प्रयोग करके देखते हैं —

- १ "कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं" (व्यत्येय)
- इसका परिवर्तन नहीं हो सकता" (निष्कर्ष नहीं)

इस प्रकार दोनों ही हालत में हमें कोई निष्कर्ष नहीं मिलता
अतः 'ओ' का व्यत्यय नहीं हो सकता ।

सक्षेप में पूर्ण व्यत्यय की प्रक्रिया से 'आ' का 'ई' में व्यत्यय होता है और अपूर्ण प्रक्रिया से 'ओ' में होता है । पूर्ण प्रक्रिया द्वारा 'ए' का 'ओ' में होता है तथा अपूर्ण प्रक्रिया से 'ई' में होता है । किन्तु 'ई' और 'ओ' का किसी प्रकार व्यत्यय नहीं हो सकता ।

(४) बापे प्रकर के समाप्तपदुयामों की शुद्धता की जासिका

(२६)

परिचर्न	अभिप्रेतीकर	विकरमाव	अपूय व्यासय	पूर्व व्यासय
निष्कर्ष का उद्देश्य	—मूल वाक्य का विवेक	—मूल वाक्य का उद्देश्य	—मूल वाक्य के उद्देश्य का व्याख्य- निरूपण विरोधी पद	= मूल वाक्य के उद्देश्य का व्याख्यनिरूपण विरोधी पद
निष्कर्ष का विवेक	—मूल वाक्य का उद्देश्य	—मूल वाक्य का उद्देश्य	मूल वाक्य का विवेक	मूल वाक्य के विवेक का व्याख्यनिरूपण विरोधी पद
निष्कर्ष का परिचय	'ए' और 'मैं' में समान। 'आ' में भिन्न। 'हो' में नि- ष्कर्ष का व्याख्य	समान	व्यत्येय सामान्य व्याख्यनिरूपण	व्यत्येय सामान्य व्याख्यनिरूपण
निष्कर्ष का पुनः	समान	विकर	विकर	समान

इस तालिका में चारों प्रकार के अनन्तरानुमानों की एक दूसरे के साथ निम्नलिखित दृष्टि-विन्दुओं से तुलना हो सकती है।

(१) निष्कर्ष का उद्देश्य

परिवर्तन में निष्कर्ष का उद्देश्य मूलवाक्य का विधेय होता है। अभिमुखीकरण में निष्कर्ष का उद्देश्य वही होता है जो मूल वाक्य का उद्देश्य होता है। विरुद्धभाव में निष्कर्ष का उद्देश्य मूल वाक्य के विधेय का आत्यन्तिक विरोधी पद होता है तथा व्यत्यय में निष्कर्ष का उद्देश्य मूल वाक्य के उद्देश्य का आत्यन्तिक विरोधी पद होता है।

(२) निष्कर्ष का विधेय

परिवर्तन में निष्कर्ष का विधेय मूल वाक्य का उद्देश्य होता है अभिमुखीकरण में निष्कर्ष का विधेय मूल वाक्य के विधेय का आत्यन्तिक विरोधी पद होता है। विरुद्धभाव में निष्कर्ष का विधेय मूल वाक्य का उद्देश्य होता है। तथा पूर्ण व्यत्यय में निष्कर्ष का विधेय मूलवाक्य के विधेय का आत्यन्तिक विरोधी पद होता है और अपूर्ण व्यत्यय में निष्कर्ष का विधेय वही होता है जो मूल वाक्य का विधेय होता है।

(३) निष्कर्ष का परिमाण

परिवर्तन में निष्कर्ष का परिमाण, 'ए' और 'ई' में, मूल वाक्य के समान होता है। 'आ' में निष्कर्ष विशेष होता है जब कि मूल वाक्य सामान्य होता है। इस तरह कभी परिमाण समान होता है और कभी भिन्न होता है। क्योंकि 'ओ' में निष्कर्ष का अभाव होता है इसलिये उसमें परिमाण का प्रश्न ही नहीं उठता। अभिमुखीकरण में निष्कर्ष का परिमाण वही होता है जो कि मूल वाक्य का होता है। विरुद्धभाव में निष्कर्ष का परिमाण 'आ' और 'ओ' में वही होता है जो मूल वाक्य

५—विरोध

विरोध (Opposition) भी एक प्रकार का अनन्तरानुमान है । इसका लक्षण वगैरह पहले बतलाया जा चुका है । फिर भी यहाँ अनुमान की दृष्टि से विचार किया जाता है । विरोध एक प्रकार का सम्बन्ध है जो दो वाक्यों में पाया जाता है । तथा यह अनन्तरानुमान का प्रकार भी है । सम्बन्ध की दृष्टि से विरोध-सूचक चार सम्बन्ध हैं (१) समावेश (२) विरोध (३) उप-विरोध और (४) आत्यन्तिक विरोध । विरोध को जब हम अनुमान का प्रकार मानते हैं तब इसका अर्थ होता है कि एक वाक्य के आधार से दूसरे वाक्य का निष्कर्ष निकालना और वह इन चार प्रकार के सम्बन्धों द्वारा भली भाँति निकाला जा सकता है । अब हम उनके भिन्न भिन्न प्रकारों का विवेचन करते हैं—

(१) समावेश (Subalternation) एक प्रकार का विरोधसूचक सम्बन्ध है जो दो वाक्यों में, जिनके उद्देश्य और विधेय वही हों तथा गुण भी वही हों किन्तु परिमाण में भिन्नता रखते हों, पाया जाता है । यह सम्बन्ध 'आ' और 'ई' में तथा 'ए' और 'ओ' में पाया जाता है ।

इसके निम्नलिखित नियम हैं —

(१) सामान्य की सत्यता तत्संगत विशेष की सत्यता को सिद्ध करती है किन्तु विपरीत अवस्था में नहीं ।

(२) विशेष का मिथ्यापन तत्संगत सामान्य का मिथ्यापन सिद्ध करता है किन्तु विपरीत अवस्था में नहीं ।

नियम (१) यदि सामान्य सत्य है तो तत्संगत विशेष भी

सत्य होगा। जैसे, यदि 'आ' सत्य है तो 'ई' भी सत्य होगा। उसी प्रकार यदि 'ए' सत्य है तो 'ओ' भी सत्य होगा। यदि 'सब मनुष्य मरणाधर्मा हैं' यह सत्य है तो 'कुछ मनुष्य मरणाधर्मा हैं' यह भी सत्य होगा। उसी प्रकार कोई मनुष्य पूरा नहीं है यह सत्य है तो 'कुछ मनुष्य पूरा नहीं हैं' यह भी सत्य होगा।

इसका विपरीत नियम सत्य नहीं है। जैसे, यदि विरोध वाक्य ईं 'ओ'—सत्य होंगे तो सामान्य वाक्य—'आ', 'ए'—संशयास्पन्न होंगे। जैसे 'कुछ मनुष्य मरणाधर्मा हैं' यह सत्य है तो 'सब मनुष्य मरणाधर्मा हैं' यह भी सत्य हो सकता है किन्तु 'कुछ मनुष्य ग्याम प्रिय हैं' इसके सत्य होने पर 'सब मनुष्य ग्यामप्रिय हैं' यह संशयास्पन्न है। इससे सिद्ध होता है कि यदि विरोध वाक्य सत्य हो तो सामान्य वाक्य की सत्यता में संदेह रहता है।

नियम (२) यदि विरोध मिथ्या है तो तत्संगत सामान्य वाक्य सत्य मिथ्या होगा। जैसे, यदि ईं मिथ्या है तो 'आ' भी मिथ्या है और 'ओ' मिथ्या है तो 'ए' भी मिथ्या है। यदि 'कुछ मनुष्य पूरा हैं' यह मिथ्या है तो तत्संगत 'सब मनुष्य पूरा हैं' यह अवश्य मिथ्या होना चाहिये। इसी प्रकार यदि 'कुछ मनुष्य मरणाधर्मा नहीं हैं' यह मिथ्या है तो तत्संगत 'कोई मनुष्य मरणाधर्मा नहीं है' यह अवश्य मिथ्या है।

इसका विपरीत नियम (Converse) सत्य नहीं है। जैसे यदि सामान्य वाक्य—'आ' 'ए'—मिथ्या हों तो विरोध वाक्य ईं 'ओ' के बारे में निश्चित रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता। जैसे, 'सब मनुष्य पूरा हैं' यह मिथ्या है तो तत्संगत 'कुछ मनुष्य पूरा हैं' यह भी मिथ्या है किन्तु 'सब मनुष्य ग्राहिमान हैं' यह मिथ्या है तो 'कुछ

मनुष्य बुद्धिमान है' यह सत्य है। इससे यह सिद्ध होता है कि सामान्य वाक्य के मिथ्या होने से विशेष वाक्य सशयापन्न होता है।

संदेप में कहा जा सकता है—यदि 'आ' सत्य हो तो 'ई' सत्य होगा। 'ए' सत्य हो तो 'ओ' सत्य होगा किन्तु यदि 'ई' सत्य हो तो 'आ' संशयापन्न होगा, 'ओ' सत्य हो तो 'ए' संशयापन्न होगा। तथा यदि 'ई' मिथ्या हो तो 'आ' मिथ्या होगा, 'ओ' मिथ्या हो तो 'ए' मिथ्या होगा किन्तु यदि 'आ' मिथ्या हो तो 'ई' संशयापन्न होगा, 'ए' मिथ्या हो तो 'ओ' संशयापन्न होगा।

(३) विरोध (Contrary) सम्बन्ध वह है जो दो सामान्य वाक्यों में, जिनके उद्देश्य और विधेय वही हों, किन्तु गुण में भिन्नता रखते हों, पाया जाता है। यह 'आ' और 'ए' में रहता है। इसका निम्नलिखित नियम है—

दो वाक्यों में एक को सत्यता दूसरे को मिथ्या बनाती है किन्तु विपरीत रूप से नहीं।

जैसे, 'आ' सत्य है तो 'ए' मिथ्या होगा और 'ए' सत्य है तो 'आ' मिथ्या होगा। अगर 'सब मनुष्य मरणधर्मा हैं' यह सत्य है तो 'कोई मनुष्य मरणधर्मा नहीं है' यह मिथ्या होगा। इसी प्रकार यदि 'कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है' यह सत्य है तो "सब मनुष्य पूर्ण हैं" यह मिथ्या होगा।

इसका विपरीत (Converse) नियम सत्य नहीं है। एक का मिथ्या होना दूसरे का सत्य होना नहीं बतलाता। इस प्रकार यदि 'सब मनुष्य बुद्धिमान हैं' यह मिथ्या है तो 'कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है' यह सत्य नहीं हो सकता अर्थात् यह भी मिथ्या उसी प्रकार है। किन्तु 'सब मनुष्य पूर्ण हैं' यह मिथ्या है और तत्संगत 'कोई मनुष्य

पूछ नहीं है यह सत्य है। इससे फलित यह हुआ कि यदि 'आ' मिथ्या हो तो 'ए' संशयापन्न होगा। उसी प्रकार यदि 'ए' मिथ्या हो तो 'आ' संशयापन्न होगा।

संक्षेप में यदि 'आ' सत्य हो तो 'ए' मिथ्या होगा और यदि 'ए' सत्य होगा तो 'आ' मिथ्या होगा। तथा यदि 'आ' मिथ्या होगा तो 'ए' संशयापन्न होगा और यदि 'ए' मिथ्या होगा तो 'आ' संशयापन्न होगा।

(३) उपविरोध (Sub-Contrary) यह वह सम्बन्ध है जो दो विरोध वाक्यों में जिसके वही उद्देश्य और विधेय हों किन्तु शुब्ध में भिन्न हों, पाया जाता है। 'ह' और 'ओ' वाक्यों में यह रहता है।

इसके निम्नलिखित नियम हैं:—

(१) एक का मिथ्या होना दूसरे का सत्य होना अवश्यता है किन्तु विपरीत रूप से नहीं।

यदि 'ह' मिथ्या है तो 'ओ' सत्य होगा और यदि 'आ' मिथ्या है तो 'ई' सत्य होगा। यदि 'कुछ मनुष्य पूछ' है यह मिथ्या है तो 'कुछ मनुष्य पूछ' नहीं है' यह सत्य होगा और यदि 'कुछ मनुष्य मरणाधर्मा नहीं है' यह मिथ्या है तो 'कुछ मनुष्य मरणाधर्मा है' यह सत्य होगा।

इसका विपरीत नियम सत्य नहीं। एक का सत्य होना दूसरे का मिथ्या होना सिद्ध नहीं करता। यदि 'कुछ मनुष्य बुद्धिमान हैं' यह सत्य है तो उसी समय 'कुछ मनुष्य बुद्धिमान नहीं हैं' यह भी सत्य है। किन्तु 'कुछ मनुष्य मरणाधर्मा हैं' सत्य है और तत्संगत 'कुछ मनुष्य मरणाधर्मा नहीं हैं' यह मिथ्या है। इस प्रकार यदि 'ह' सत्य है

तो 'ओ' सशयापन्न है। तथा यह भी बतलाया जा सकता है कि यदि 'ओ' सत्य हो तो 'ई' सशयापन्न होगा।

सक्षेप में, यदि 'ई' मिथ्या हो तो 'ओ' सत्य होगा और यदि 'ओ' मिथ्या हो तो 'ई' सत्य होगा। किन्तु यदि 'ई' सत्य हो तो 'ओ' सशयापन्न होगा और यदि 'ओ' सत्य हो तो 'ई' सशयापन्न होगा।

(४) आत्यन्तिक-विरोध (Contradictory) उन दो वाक्यों में पाया जाता है जिनके उद्देश्य और विधेय वही होते हैं किन्तु वे दोनों गुण और परिणाम से सर्वथा भिन्न होते हैं। यह सम्बन्ध 'आ' और 'ओ' तथा 'ए' और 'ई' में रहता है। आत्यन्तिक विरोध का निम्नलिखित नियम है :—

एक का सत्य होना अन्य को मिथ्या होना सिद्ध करता है, तथा विपरीत रूप से भी।

इस सम्बन्ध के अनुसार दो वाक्यों में यदि एक सत्य होगा तो अन्य अवश्य मिथ्या होगा और यदि एक मिथ्या होगा तो अन्य अवश्य सत्य होगा। दोनों वाक्य एक ही समय सत्य नहीं हो सकते और न मिथ्या ही हो सकते हैं, उनमें से एक अवश्य सत्य होना चाहिये और दूसरा अवश्य मिथ्या होना चाहिये। आत्यन्तिक विरोध के सिद्धान्त (The law of Contradiction) के अनुसार आत्यन्तिक विरोधी दो पदों में से एक अवश्य मिथ्या होना चाहिये तथा मध्यम-योग परिहार के सिद्धान्त (The law of Excluded middle) के अनुसार दो पदों में से एक को अवश्य सत्य होना चाहिये। इस प्रकार आत्यन्तिक विरोध में, विरोध का सम्बन्ध परस्परापेक्ष है—विषद-पदों का अनुमान एक दूसरे से सरलतापूर्वक निकाला

जा सकता है। अन्य विरोधी में दोनों वाक्य इस प्रकार बिस्म नहीं होते जैसे इसमें। इसी हेतु से तार्किकों ने इस विरोध को पूर्ण विरोध माना है।

इस प्रकार आत्यन्तिक विरोध के अनुसार यदि 'आ' सत्य है तो 'ओ' मिथ्या होगा और यदि 'आ' मिथ्या होगा तो 'ओ' सत्य होगा यदि 'ए' सत्य है तो 'ई' मिथ्या होगा और यदि 'ए' मिथ्या है तो 'ई' सत्य होगा यदि 'ई' सत्य है तो 'ए' मिथ्या होगा और यदि 'ई' मिथ्या है तो 'ए' सत्य होगा, तथा यदि 'ओ' सत्य है तो 'आ' मिथ्या होगा और यदि 'ओ' मिथ्या है तो 'आ' सत्य होगा।

माना कि 'सब मनुष्य मरब-बर्मा हैं' यह सत्य है तो 'कुछ मनुष्य मनुष्यबर्मा नहीं हैं' यह मिथ्या है और यदि 'सब मनुष्य मरब-बर्मा हैं' यह मिथ्या है तो 'कुछ मनुष्य मरब-बर्मा नहीं हैं' यह सत्य होगा। यदि 'कोई मनुष्य पूरा नहीं है' यह सत्य है तो 'कुछ मनुष्य पूरा हैं' यह मिथ्या होगा और यदि 'कोई मनुष्य पूरा नहीं है' यह मिथ्या है तो 'कुछ मनुष्य पूरा हैं' यह सत्य होगा। यदि 'कुछ मनुष्य स्वाय-प्रिय हैं' यह सत्य है तो 'कोई मनुष्य स्वाय-प्रिय नहीं हैं' यह मिथ्या होगा और यदि 'कुछ मनुष्य स्वाय-प्रिय हैं' यह मिथ्या है तो 'कोई मनुष्य स्वाय-प्रिय नहीं हैं' यह सत्य होगा। यदि 'कुछ विद्यार्थी बुद्धिमान नहीं हैं' यह सत्य है तो 'सब विद्यार्थी बुद्धिमान हैं' यह मिथ्या होगा और यदि 'कुछ विद्यार्थी बुद्धिमान नहीं हैं' यह मिथ्या है तो 'सब विद्यार्थी बुद्धिमान हैं' यह सत्य होगा।

निम्नलिखित तालिका चारों वाक्यों के सम्बन्ध से उत्पन्न अनुमानों को स्पष्ट रूप से व्यक्त करती है :—

न०	दत्त	आ	ए	ई	ओ
१	आ सत्य		मिथ्या	सत्य	मिथ्या
२	आ मिथ्या		सशयापन्न	सशयापन्न	सत्य
३	ए सत्य	मिथ्या		मिथ्या	सत्य
४	ए मिथ्या	सशयापन्न		मिथ्या	सशयापन्न
५	ई सत्य	सशयापन्न	मिथ्या		सशयापन्न
६	ई मिथ्या	मिथ्या	सत्य		सत्य
७	ओ सत्य	मिथ्या	सशयापन्न	सशयापन्न	
८	ओ मिथ्या	सत्य	मिथ्या	सत्य	

५—रीति-परिणाम

रीति परिणाम (Model Consequence) । यह हमें पहले देख चुके हैं कि रीति के अनुसार वाक्य तीन प्रकार के होते हैं

का विपरीत नियम सत्य नहीं। यदि एक वाक्य अधिक निश्चयात्मक है तो उसके मिथ्या होने से न्यून निश्चयात्मक वाक्यों के मिथ्या होने का हम अनुमान नहीं कर सकते।

७—सम्बन्ध-रूपान्तर

सम्बन्ध-रूपान्तर (Change of Relation) यह पहले बतलाया जा चुका है कि सम्बन्ध की दृष्टि से वाक्य दो प्रकार के होते हैं (१) निरपेक्ष और (२) सापेक्ष। सापेक्ष वाक्य पुनः दो प्रकार के होते हैं (१) हेतुहेतुमद् वाक्य तथा (२) वैकल्पिक वाक्य। सम्बन्ध-रूपान्तर एक प्रकार का अनुमान है जिसमें एक प्रकार के सम्बन्ध वाक्य से भिन्न प्रकार के सम्बन्ध वाक्य का अनुमान किया जाता है। इसलिये इस अनुमान के चार रूप हो सकते हैं :—

- | | |
|--------------------------|------------------------------|
| (१) निरपेक्ष वाक्य से | हेतुहेतुमद् वाक्य का अनुमान। |
| (२) हेतुहेतुमद् वाक्य से | निरपेक्ष वाक्य का अनुमान। |
| (३) वैकल्पिक वाक्य से | हेतुहेतुमद् वाक्य का अनुमान। |
| (४) हेतुहेतुमद् वाक्य से | वैकल्पिक वाक्य का अनुमान। |

अब हम प्रत्येक का विचार करते हैं :—

(१) निरपेक्ष वाक्य से हेतुहेतुमद् वाक्य का अनुमान

जब हम निरपेक्ष वाक्य से हेतुहेतुमद् वाक्य का या हेतुहेतुमद् वाक्य से निरपेक्ष वाक्य का अनुमान करें तो निम्नलिखित नियमों का ध्यान रखना चाहिये।

(क) हेतुहेतुमद् वाक्य का हेतु निरपेक्ष वाक्य के उद्देश्य के समान होता है।

(ख) हेतुहेतुमद् वाक्य का हेतुमद् निरपेक्ष वाक्य के विधेय के सदृश होता है।

(ग) हेतुहेतुमद् वाक्य का परिमाण अपने हेतु के परिमाण पर निर्भर रहता है।

(घ) हेतुहेतुमद् वाक्य का गुण अपने हेतुमद् के गुण पर निर्भर रहता है।

(१) निरपेक्ष वाक्य से हेतुहेतुमद् वाक्य का अनुमान्

(आ) 'तब 'उ' बि है = "यदि 'उ' है तो 'बि' है।

तब मनुष्य मरखरीज है" = यदि मनुष्य है तो मरखरीज है।"

(ए) "कोई 'उ' बि नहीं है = 'यदि 'उ' है तो 'बि' नहीं है।

कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है" = यदि मनुष्य है तो पूर्णता नहीं है।"

(इ) कुछ 'उ' बि है = 'यदि कुछ हासलों में 'उ' है तो 'बि' है।

कुछ मनुष्य बुद्धिमान हैं" = यदि कुछ मनुष्य हैं तो वे बुद्धिमान हैं।"

(ओ) कुछ 'उ' बि नहीं है = 'यदि कुछ हासलों में 'उ' है तो 'बि' नहीं है।

कुछ मनुष्य ग्राह्य भिन्न = यदि कुछ मनुष्य हैं तो वे ग्राह्यभिन्न नहीं हैं।"

(२) हेतुहेतुमद् वाक्य से निरपेक्ष वाक्य का अनुमान

(आ) यदि 'क' 'स' है तो = "तब 'क' के 'स' होने की
'ग' 'प' है अवस्थार्थ ग' के 'प' होने की
अवस्थार्थ हैं।

यदि राम आता है तो सोहन = तब राम के आने की अवस्थार्थ
जाता है।" सोहन के जाने की अवस्थार्थ हैं।"

(ए) "यदि 'क' 'स' है तो ग' = "कोई 'क' के 'स' होने की
'प' नहीं है अवस्था ग' के 'प' होने की
अवस्था नहीं है।

यदि वर्षा होती है तो मैं=कोई वर्षा होने की अवस्था मेरे बाहर नहीं जाता” बाहर जाने की अवस्था नहीं है।”

(ई) “यदि कुछ अवस्थाओं में ‘क’=“कुछ ‘क’ के ‘ख’ होने की ‘ख’ है तो ‘ग’ ‘घ’ है अवस्थाएँ ‘ग’ के ‘घ’ होने की अवस्थाएँ हैं।

यदि कुछ अवस्थाओं में=कुछ निर्धन होने की अवस्थाएँ मनुष्य निर्धन पैदा होता है तो सफल होने की अवस्थाएँ हैं।” वह सफल होता है”

(ओ) “यदि कुछ अवस्थाओं में=“कुछ ‘क’ के ‘ख’ होने की ‘क’ ‘ख’ है तो ‘ग’ ‘घ’ अवस्थाएँ ‘ग’ के ‘घ’ होने की नहीं है अवस्थाएँ नहीं है।

यदि कुछ अवस्थाओं में = कुछ परिश्रम करने की अव-मनुष्य परिश्रम करता है तो स्थाएँ सफल होने की अवस्थाएँ सफल नहीं होता” नहीं हैं।”

(३) वैकल्पिक वाक्य से हेतुहेतुमद् का अनुमान

वैकल्पिक वाक्य से हेतुहेतुमद् वाक्य के अनुमान के विषय में मिल और यूवर्गेग एकमत नहीं है। मिल के अनुसार वैकल्पिक वाक्य के एक विकल्प का मिथ्या होना दूसरे विकल्प की सत्यता का द्योतक होता है किन्तु विपरीत रूप से नहीं। इस प्रकार मिल महोदय के मत में वैकल्पिक वाक्य ‘क’ या तो ‘ख’ है या ‘ग’ है—से निम्नलिखित दो हेतुहेतुमद् वाक्यों का अनुमान हो सकता है —

(१) “यदि ‘क’ ‘ग’ नहीं है तो ‘क’ ‘ख’ है, और

(२) यदि ‘क’ ‘ख’ नहीं है तो ‘क’ ‘ग’ है”

यूवर्गेग के मत में वैकल्पिक वाक्य के विकल्प का मिथ्या होना दूसरे विकल्प की सत्यता का द्योतक है किन्तु विपरीत रूप से नहीं।

अतः यूक्तेय के अनुसार वैकल्पिक वाक्य 'क' वा तो 'स' वा 'न'
है—ये निम्नलिखित चार हेतुहेतुमद् वाक्यों का अनुमान हो सकता है।

- (१) "यदि 'क' 'ग' नहीं है तो 'क' 'स' है।
- (२) यदि 'क' 'स' नहीं है तो 'क' 'ग' है।
- (३) यदि 'क' 'ग' है तो 'क' 'स' नहीं है, और
- (४) यदि 'क' 'स' है तो 'क' 'ग' नहीं है।"

उपर्युक्त उदाहरणों से मिल और यूक्तेय के मतों का मेद एक
मतीत हो जाता है। यूक्तेय के अनुसार वैकल्पिक वाक्य के निम्न
दो आत्यन्तिक विरोधी वाक्यों के समान हैं किन्तु मिल के अनुसार वे
दोनों दो उप-विरोधी वाक्यों के समान हैं। उदाहरणार्थ, "वह वा तो
धार्मिक है वा तो अधार्मिक है" इससे यह सर्वथा स्पष्ट है कि दो निष्पन्न
अर्थात् वह धार्मिक है और वह अधार्मिक है" वे दोनों एक दूसरे के
व्यावर्तक^१ हैं। अतः इससे हम निम्नलिखित ४ हेतुहेतुमद् वाक्यों का
अनुमान कर सकते हैं:—

- (१) यदि वह धार्मिक है तो वह अधार्मिक है।
- (२) यदि वह अधार्मिक है तो वह धार्मिक है।
- (३) यदि वह धार्मिक है तो वह अधार्मिक नहीं है। और
- (४) यदि वह अधार्मिक है तो वह धार्मिक नहीं है।"

इस उदाहरण में यूक्तेय का मत सर्वथा ठीक है किन्तु यदि हम
वह उदाहरण लें कि वह वा तो असम्प है वा सम्पन्न है" इसमें
दोनों निष्पन्न—वा तो असम्प है और वा सम्पन्न है—सर्वथा एक
दूसरे का व्यावर्तक नहीं हैं और इसलिये इसमें यूक्तेय का मत ठीक
नहीं मान्य होता। इस उदाहरण में तो मिल महोदय का ही मत ठीक

प्रतीत होता है और यह वैकल्पिक वाक्य निम्नलिखित दो हेतुहेतुमद् वाक्यों के समान होगा—

(१) “यदि वह असम्भ्य नहीं है तो वदमाश है और

(२) यदि वह वदमाश नहीं है तो वह असम्भ्य है”

इन दोनों तार्किकों के मतभेद का निर्णय इस विचार से हो सकता है कि वास्तव में दोनों विकल्प एक दूसरे के व्यावर्तक हैं या नहीं। यदि वे दोनों परस्पर व्यावर्तक हैं तो यूवर्गेग महोदय का मत ठीक है और यदि नहीं है तो मिल महोदय का मत ठीक है। तथापि हमें मिल महोदय का मत स्वीकार करना चाहिये क्योंकि उनका मत सब अवस्थाओं में ठीक बैठता है। यूवर्गेग का मत कुछ ही अवस्थाओं में सत्य ठहरता है।

हेतुहेतुमद् वाक्य से वैकल्पिक वाक्य का अनुमान

यह तीसरी प्रक्रिया की सर्वथा विपरीत प्रक्रिया है। यहाँ उसका दुहराना बिलकुल निरर्थक होगा। यूवर्गेग के अनुसार ४ हेतुहेतुमद् वाक्यों से एक वैकल्पिक वाक्य का अनुमान किया जा सकता है तथा मिल के अनुसार २ हेतुहेतुमद् वाक्यों से एक वैकल्पिक वाक्य का अनुमान किया जा सकता है। यह पहले स्पष्ट किया जा चुका है।

(८) निर्धारण-संयोगानुमान

निर्धारण (Determinant) का अर्थ है विशेषण या उसी प्रकार का प्रशसात्मक शब्द जो एक पद के अर्थ को निर्धारित करता है। यह स्पष्ट है कि प्रशसात्मक शब्द, पद से सम्बन्ध नहीं रखता इसलिये द्रव्यार्थ की दृष्टि से यह उस पद के अर्थ को सीमित, सक्षिप्त या निर्धारित कर देता है। निर्धारण-संयोगानुमान (Inference by added Determinants) अनन्त अनुमान का वह प्रकार है जिसमें हम एक दिने हुए वाक्य से एक दूसरे न्यूनतर द्रव्यार्थ के

याच्य का, उसके उद्देश्य और विधेय दोनों को उसी प्रकार निर्धारित कर, अनुमान करते हैं। जैसे,

“तव हिन्दू मनुष्य है

तब सम्य हिन्दू सम्य मनुष्य है।”

यहाँ यह ध्यान देने योग्य बात है कि इस प्रकार के अनुमान में उद्देश्य और विधेय दोनों में ही उसी प्रकार निधारण किया जाता है। अनुमान तभी सही होगा जब हम देखेंगे कि निर्धारण शब्द उद्देश्य और विधेय दोनों के विषय में उसी प्रकार लगाया गया है। किन्तु यह हमें सही उसी प्रकार के शब्द के प्रयोग करने से ठीक नहीं होता। कभी-कभी यह ऐसा जाता है कि एक ही शब्द जब वह उद्देश्य में लगाया जाता है तब मित्त मित्त अर्थ का प्रयोग होता है तथा विधेय में लगाया जाता है तब किसी अन्य ही अर्थ का प्रयोग होता है। जब एक ही निर्धारण शब्द मित्त-मित्त अर्थ का प्रयोग होता है तब अनुमान दोषपूर्ण हो जाता है। विशेष रूप से जब निर्धारण शब्द गुणवाचक शब्द होते हैं तब दोषों की अधिक सम्भावना है। जैसे

“हीमक एक जानवर है,

वही हीमक बड़ा जानवर है

यह अनुमान प्रत्यक्ष रूप से दोषपूर्ण है क्योंकि निर्धारण शब्द ‘हीमक’ उद्देश्य और विधेय में मित्त-मित्त अर्थ को पैदा करता है। अब हम यहाँ तीन उदाहरण सही अनुमान के देंगे और तीन गलत के। इससे दोनों के भेद का स्पष्ट ज्ञान हो जायगा। सही अनुमान के उदाहरण —

(१) “अरुण एक जानवर है,

स्वामिमल अरुण स्वामिमल जानवर है।”

(२) “कविता मल्लिक का साध है

“कविता अण्डे मल्लिक का साध है”

(१) "नेता मनुष्य है।

देशभक्त नेता देशभक्त मनुष्य है"

शलत अनुमान के उदाहरण —

(१) "नाटककार मनुष्य है,

बुरा नाटककार बुरा मनुष्य है"

(२) "गेंडा एक जानवर है,

छोटा गेंडा छोटा जानवर है"

(३) "चौंटी एक जानवर है,

बड़ी चौंटी बड़ा जानवर है।"

६—मिश्र-भावानुमान

मिश्र भावानुमान (Inference by Complex Conception) एक प्रकार का अनन्तरानुमान है जिसमें हम अधिक मिश्र विचार के अंशों की तरह किसी वाक्य के उद्देश्य और विधेय का प्रयोग करते हैं किन्तु उनके सम्बन्ध का परिवर्तन नहीं करते। उदाहरणार्थ,

"गाय चतुष्पद जन्तु है।

गाय का सिर एक चतुष्पद जन्तु का सिर है।"

यह अनुमान का प्रकार पूर्व के अनुमान की तरह का है। किन्तु इसमें पहले से कुछ अन्तर है। निर्धारण-संयोगानुमान में विशेषण पद या निर्धारण पद उद्देश्य और विधेय दोनों में जोड़ा जाता है और उनके अर्थ का वह निर्धारण करता है किन्तु मिश्र-भावानुमान में उद्देश्य और विधेय दोनों ही किसी तीसरे पद के निर्धारण शब्द की भाँति प्रयोग किये जाते हैं। पहले में तो विशेषण पद उद्देश्य और विधेय दोनों में जोड़ा जाता है किन्तु पिछले में उद्देश्य और विधेय दोनों ही निर्धारण पद की तरह प्रयोग किये जाते हैं।

वाक्य का, उसके उद्देश्य और विषेय दोनों को उसी प्रकार निर्धारित कर, अनुमान करते हैं। जैसे,

“सब हिन्दू मनुष्य हैं

सब सभ्य हिन्दू सभ्य मनुष्य हैं”

यहाँ यह ध्यान देने योग्य बात है कि इस प्रकार के अनुमान में उद्देश्य और विषेय दोनों में ही उसी प्रकार निर्धारण किया जाता है। अनुमान तभी सही होगा जब हम देखेंगे कि निर्धारण शब्द उद्देश्य और विषेय दोनों के विषय में उसी प्रकार लगाया गया है। किन्तु यह हमें ता उसी प्रकार के शब्द का प्रयोग करने से ठीक नहीं होता। कभी-कभी यह देखा जाता है कि एक ही शब्द जब वह उद्देश्य में लगाया जाता है तब भिन्न-भिन्न अर्थ का चोख होता है तथा विषेय में लगाया जाता है तब किसी अन्य ही अर्थ का चोख होता है। जब एक ही निर्धारण शब्द भिन्न-भिन्न अर्थ का चोख होता है तब अनुमान दोषपूर्ण हो जाता है। विषेय रूप से जब निर्धारण शब्द गुणवाचक शब्द होते हैं तब दोषों की अधिक सम्भावना है। जैसे,

हीमक एक जानवर है

बड़ी हीमक बड़ा जानवर है”

यह अनुमान प्रायः रूप से दोषयुक्त है क्योंकि निर्धारण शब्द ‘बड़ा’ उद्देश्य और विषेय में भिन्न-भिन्न अर्थ को पैदा करता है। अब हम यहाँ तीन उदाहरण सही अनुमान के हैं और तीन गलत के। इससे दोनों के भेद का स्पष्ट ज्ञान हो जायगा। सही अनुमान के उदाहरण —

(१) “अरुण एक जानवर है,

स्वामिभक्त अरुण स्वामिभक्त जानवर है।”

(२) “कविता भरतृष्ण का साथ है,

“कविता भरतृष्ण के भरतृष्ण का साथ है”

यहाँ वह प्मान रखना आवश्यक है कि इस प्रकार के अनुमान
नालत भी हो सकते हैं। यदि मनीन मिम विचार, उद्देश्य और
विषय में मिम-मिम अर्थ रखते हैं तो अनुमान अवश्य शलत होगा।
लेते

लव गवर्नर मनुष्य हैं।

अधिक लक्ष्यक गवर्नर अधिक लक्ष्यक मनुष्य हैं।

कुछ और, लही और शलत अनुमानों के उदाहरण दिने जाते हैं
जिसे लही और शलत का अन्तर स्पष्ट हो जायग।

लही अनुमान के उदाहरण—

(१) "ललिया लहर है।

एक ललिया की माया लहर की माया है।

(२) "लारीषी लप का कारण है।

लारीषी का मिमना लप का मिमना है।

(३) लही एक लानवर है।

लही का ललल एक लानवर का ललल है।

शलत अनुमान के उदाहरण—

(१) 'लव म्यामाशीष लकील है।

अधिक लक्ष्यक म्यामाशीष अधिक लक्ष्यक लकील है।

(२) लव हिन्दू लक्ष्यनुषापी है।

अधिक लक्ष्यक हिन्दू अधिक लक्ष्यक लक्ष्यनुषापी है।

(३) लैन लोय लनी है।

अधिक लक्ष्यक लैन लोय अधिक लक्ष्यक लनी है।

अम्यास प्रल

१ अनुमान का लक्ष्य क्या है? अनन्तरनुमान और लान्तरनुमान
में अन्तर उदाहरणपूर्वक लललापी।

- परिवर्तन का लक्षण लिखो । क्या 'आ' का परिवर्तन 'आ' में हो सकता है ?
- अभिमुखीकरण किसे कहते हैं ? 'आ' और 'ए' का अभिमुखीकरण करके दिखलाओ ।
- 'ई' और 'ओ' का व्यत्यय क्यों नहीं हो सकता ? स्पष्ट उदाहरण देकर समझाओ ।
- विरुद्धभाव किसे कहते हैं ? प्रत्येक वाक्य का विरुद्धभाव द्वारा अनुमान निकाल कर बतलाओ ।
- 'आ' और 'ई' की सत्यता और मिथ्यापन से हम अन्य वाक्यों के बारे में, विरोध-सम्बन्ध के आधार पर, क्या कह सकते हैं ?
- सिद्ध कीजिये :—
- (१) आत्यन्तिक विरोधी पद एक साथ सत्य नहीं हो सकते ।
- (२) और विरोधी पद दोनों, किसी की अपेक्षा से मिथ्या हो सकते हैं ।
- अनन्तरानुमान का स्वरूप लिखकर यह बतलाओ कि सामान्य-परिवर्तन और परिमित परिवर्तन में क्या अन्तर है ?
- निम्नलिखित वाक्यों से विरुद्धभाव, व्यत्यय और परिवर्तन द्वारा अनुमान निकालिये :—
- (क) कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है ।
- (ख) कुछ ही मनुष्य उपस्थित न थे ।
- (ग) ब्राह्मण ही भोजन के लिये आमंत्रित है ।
- (घ) गोविन्द को छोड़कर लौजिक की कक्षा में सब होशियार हैं ।
- (ङ) सब तो पास नहीं हुए ।

१. 'आ' और 'ई' वाक्यों को हेतुहेतुमद् वाक्यों में परिवर्तित कीजिये ।
 ११. निर्धारण-संयोगानुमान का लक्षण लिखकर उसके छी और शत्रुत उदाहरण दो । इस प्रकार के अनुमान शत्रुत क्यों होते हैं ?
 १२. मिश्रमाशानुमान का स्वल्प लिखकर उदाहरण दो । इसके दोष भी बतलाओ ।
 १३. न्यून-निश्चयात्मक वाक्य के सिद्ध होने से अधिक-निश्चयात्मक वाक्य के बारे में तुम क्या कह सकते हो ? उदाहरण देकर समझाओ ।
 १४. सम्मन्वय-रूपान्तर से तुम्हारा क्या अभिप्राय है ? कुछ उदाहरण देकर इस अनुमान की प्रक्रिया को समझाओ ।
 १५. कतलाओ निम्नलिखित अनुमान सत्य हैं या असत्य ?
 - (क) प्रोफेसर एक मनुष्य है
कुल प्रोफेसर कुल मनुष्य है ।
 - (ख) केवल कच्चे ऐसा व्यवहार करते हैं ।
जो ऐसा व्यवहार करते हैं वे कच्चे हैं ।
 - (ग) धर्म से सुख होता है ।
सुख से धर्म होता है ।
 - (घ) ईमानदारी बड़ी अच्छी नीति है ।
बेईमानी बड़ी बुरी नीति है ।
-

अध्याय १२

सान्तरानुमान

सिलाजिज्म

अनुमान (Inference) के दो भेद बतलाए गये हैं (१) विशेषानुमान और (२) सामान्यानुमान । विशेषानुमान भी दो प्रकार का है, (१) अनन्तरानुमान और (२) सान्तरानुमान । अनन्तरानुमान का विवेचन गत अध्याय में हो चुका है । अब हम सान्तरानुमान का विवेचन करेंगे ।

सान्तरानुमान (Mediate inference) विशेषानुमान का एक प्रकार है जिसमें दो या दो से अधिक दिये हुए वाक्यों से एक साथ मिलाकर निष्कर्ष निकाला जाता है । सान्तरानुमान कई प्रकार के होते हैं । उनमें मुख्य सिलाजिज्म है ।

सिलाजिज्म (Syllogism) एक सान्तरानुमान का प्रकार है जिसमें दो दिये हुए वाक्यों से मिलाकर निष्कर्ष निकाला जाता है । हिन्दी में यदि हम इसके लिये कोई विशेष शब्द प्रयोग करें तो अवयव-घटित न्याय अत्यधिक उपयुक्त होगा । इस हिन्दी शब्द के अधिक लम्बा होने के कारण हमें सिलाजिज्म शब्द का यथावत् प्रयोग करना ही उचित प्रतीत होता है । तथा यह तर्क की अद्भुत प्रक्रिया है जो प्रीस के लोगों की ही उपज है और अरस्तू इसका जन्मदाता है, अतः हमने यही ठीक समझा है कि सिलाजिज्म शब्द का ही प्रयोग किया जाय । यह विशेषानुमान का रूप है अतः इसका निष्कर्ष प्रतिज्ञा वाक्यों से अधिक व्यापक नहीं हो सकता । यह सान्तरानुमान है क्योंकि

इसमें निष्कर्ष एक वाक्य से न निकाल कर दो वाक्यों से निकाला जाता है। जैसे

“सब मनुष्य मरखशील हैं
नागाशुन मनुष्य है
नागाशुन मरखशील है।”

इस उदाहरण से यह स्पष्ट है कि यह विशिष्ट प्रक्रिया है। इसकी निम्नलिखित विशेषताएँ हैं जो इसको अन्य प्रकार के अनुमानों से पृथक् करती हैं:—

(१) सिद्धान्तरूप में निष्कर्ष दो वाक्यों को एक साथ लेकर निकाला जाता है किन्तु एक वाक्य से नहीं। निष्कर्ष सिद्धान्तरूप में, दोनों वाक्यों का जोड़ नहीं होता; किन्तु दोनों वाक्यों को एक साथ लेकर उनसे आवश्यक परिणाम के रूप में निकाला जाता है। उपर्युक्त उदाहरण में जो निष्कर्ष नागाशुन मरखशील है निकाला गया है वह दोनों वाक्यों का एक साथ लेकर निकाला गया है किसी एक वाक्य से नहीं। इस कारण से हम ‘सिद्धान्तरूप को अनन्तरानुमान तथा अन्य सामान्यानुमान के रूपों से पृथक् कर देते हैं।

(२) सिद्धान्तरूप में निष्कर्ष प्रतिज्ञा वाक्यों से अधिक विस्तृत नहीं हो सकता। यह पहले कहा जा चुका है कि सिद्धान्तरूप एक प्रकार का विशेषानुमान है और किसी भी विशेषानुमान के प्रकार में निष्कर्ष प्रतिज्ञा वाक्यों से अधिक विस्तृत नहीं हो सकता। उपर्युक्त उदाहरण में निष्कर्ष ‘नागाशुन मरखशील है’ यह प्रतिज्ञा वाक्य ‘सब मनुष्य मरखशील है’ इससे कम विस्तृत है क्योंकि प्रतिज्ञा वाक्य तो सर्वजन साधारण है। यह विशेषता सिद्धान्तरूप का सामान्यानुमान (Induction) से पृथक् करती है क्योंकि सामान्यानुमान में निष्कर्ष सर्वदा प्रतिज्ञा वाक्यों से अधिक विस्तृत होता है।

(३) यदि प्रतिज्ञा वाक्य सत्य है तो निष्कर्ष अवश्य सत्य होगा । विशेषानुमान रूपविषयक शाल है । इसमें विषय की चर्चा के लिये स्थान नहीं । यदि रूप सत्य है तो उससे निकाला हुआ निष्कर्ष भी सत्य होगा । हम विशेषानुमान में प्रतिज्ञा वाक्यों की सत्यता पर कभी प्रश्न नहीं उठाते । उनके सत्य होने पर हमारा निष्कर्ष अवश्य ही सत्य होना चाहिये । विशेषानुमान में सर्वदा प्रतिज्ञा वाक्यों की सत्यता स्वीकार की जाती है और उनकी सत्यता के आधार पर हम निष्कर्ष निकाल लेते हैं, इसलिये यह कहा जाता है कि निष्कर्ष की सत्यता प्रतिज्ञा वाक्यों की सत्यता पर निर्भर रहती है ।

(२) सिलाजिज्म की रचना

जहाँ तक सिलाजिज्म की रचना का सम्बन्ध है हमने उपर्युक्त उदाहरण में देखा है कि उसमें तीन वाक्य हैं । अतः यह नियम है कि सिलाजिज्म में तीन ही वाक्य होते हैं न अधिक और न न्यून । इसमें निकाला हुआ वाक्य निष्कर्ष (Conclusion) कहलाता है । तथा जिन दो वाक्यों से निष्कर्ष निकालते हैं उन्हें प्रतिज्ञा वाक्य कहते हैं । अब हम देखेंगे कि प्रत्येक वाक्य में दो पद होते हैं । अतः एक सिलाजिज्म में छः पद होने चाहिये । किन्तु सम्यक् प्रकार से परीक्षा करने के बाद यह प्रतीत होगा कि सिलाजिज्म में छः पद नहीं होते अपितु केवल तीन ही पद होते हैं । हाँ, वे तीनों पद दो दो बार प्रयुक्त होते हैं ।

ये तीन पद जो सिलाजिज्म में प्रयुक्त होते हैं उनके अलग-अलग नाम हैं । इन पदों का भली प्रकार ज्ञान प्राप्त करने के लिये हमें निष्कर्ष से शुरू करना चाहिये । निष्कर्ष का विधेय, मुख्य पद (Major term) कहलाता है । निष्कर्ष का उद्देश्य अमुख्यपद (Minor term) कहलाता है तथा वह पद जो दोनों प्रतिज्ञा वाक्यों में आता है उसे मध्यम पद (Middle term) कहते

हैं। मुख्य पद तथा अमुख्य पद चरम पद (Extremes) भी कहलाते हैं जिससे हम मध्यमपद को उनसे पृथक् कर सकें।

(१) मध्यम पद

मध्यम पद (Middle term) का सिद्धान्तिज्ज में बड़ा महत्त्वपूर्ण स्थान है। यह दोनों प्रतिष्ठा वाक्यों में आता है और दोनों के बीच में सम्बन्ध स्थापित करता है। निष्कर्ष वाक्य ही दोनों चरम पदों में सम्बन्ध स्थापित करने की सूचना देता है। अन्यथा दोनों चरम पद परस्पर अपरन्वित रहते हैं। दोनों में परिचय या सम्बन्ध स्थापित करना मध्यम पद का काम है। जैसे दो व्यापारी एक दूसरे को सर्वथा नहीं जानते किन्तु एकता दोनों को एकत्रित कर उनका सौदा बनवा देता है। ठीक उसी प्रकार चरम पद अथवा मुख्य पद और अमुख्य पद एक दूसरे से सर्वथा अपरन्वित रहते हैं किन्तु जब मध्यम पद उनके बीच बाँड़ दिया जाता है तो यह दोनों के बीच सम्बन्ध स्थापित कर निष्कर्ष निकलवाने में सहायता करता है। इसका मध्यम पद नाम रखना "तलिये" ही आवश्यक है। इस प्रकार मुख्य वाक्य में मुख्य पद के साथ मध्यम पद की तुलना की जाती है और अमुख्य वाक्य में अमुख्य पद के साथ मध्यम पद की तुलना की जाती है और अन्ततः निष्कर्ष वाक्य में मुख्य पद और अमुख्य पद के बीच में सम्बन्ध स्थापित कर दिया जाता है। मध्यम पद यहाँ मध्यवर्ती इसलिये कहा जाता है कि यह दोनों का सम्बन्ध स्थापित करता है और इसी वजह पर हम प्रतिष्ठा वाक्यों से निष्कर्ष पर पहुँच पाते हैं। मध्यम पद की यह विशेषता है कि यह जानना इलाक़ी का काम कर निष्कर्ष में से सर्वथा अलग हो जाता है अर्थात् इसका निष्कर्ष में दर्शन नहीं होता। इससे यह सिद्ध हो गया कि सिद्धान्तिज्ज में हम आद्यात् अर्थात् अनन्तर ही निष्कर्ष पर नहीं पहुँच पाते किन्तु मध्यम पद के द्वारा पहुँचते हैं।

यदि मध्यम पद इस प्रकार चरम पदों के साथ सम्बन्ध स्थापित न करे तो हमें निष्कर्ष कदापि प्राप्त नहीं हो सकता ।

जहाँ तक प्रतिज्ञा वाक्यों के स्वरूप का सम्बन्ध है जिस प्रतिज्ञा वाक्य में मुख्य पद होता है उसे मुख्य वाक्य (Major Premise) कहते हैं और जिसमें अमुख्यपद होता है उसे अमुख्य वाक्य (Minor Premise) कहते हैं । उदाहरणार्थ निम्नलिखित सिलाजिज्म में:—

(१) “सब मनुष्य मरणधर्मा हैं ।

(२) सब नेता मनुष्य हैं ।

(३) सब नेता मरणधर्मा हैं ।”

‘मरणधर्मा’ पद मुख्य पद है क्योंकि यह निष्कर्ष का विधेय है । ‘नेता’ पद अमुख्य पद है क्योंकि यह निष्कर्ष का उद्देश्य है । तथा ‘मनुष्य’ पद जो मुख्य वाक्य और अमुख्य वाक्य दोनों में आया है किन्तु निष्कर्ष में नहीं आया है वह मध्यमपद है । प्रथम प्रतिज्ञा-वाक्य मुख्य वाक्य है क्योंकि इसमें मुख्य पद आया है और उसकी तुलना मध्यम पद के साथ की गई है । दूसरा प्रतिज्ञा-वाक्य अमुख्य वाक्य है क्योंकि इसमें अमुख्य पद आया है तथा इसकी मध्यम पद के साथ इसमें तुलना की गई है । यहाँ यह ध्यान रखना चाहिये कि नियत^१ तार्किक^२ सिलाजिज्म के स्वरूप में ‘मुख्य वाक्य’ पहले आता है ‘अमुख्य वाक्य’ दूसरे आता है तथा ‘निष्कर्ष’ तीसरे आता है । यहाँ हम मुख्य वाक्य का निम्नलिखित रूपों में वर्णन कर सकते हैं :—

(१) मुख्य वाक्य वह है जिसमें मुख्य पद आता है ।

(२) मुख्य वाक्य वह है जिसमें मुख्य पद की मध्यम पद के साथ तुलना की जाती है ।

(३) मुख्य वाक्य वह है जो नियत सिद्धांशिक्य में सर्व प्रथम रक्खा जाता है ।

इस तरह अमुख्य वाक्य का भी हम निम्नलिखित रूपों में वर्णन कर सकते हैं :—

(१) अमुख्य वाक्य वह है जिसमें अमुख्य पद आता है ।

(२) अमुख्य वाक्य वह है जिसमें अमुख्य पद की मध्यम पद के साथ तुलना की जाती है ।

(३) अमुख्य वाक्य वह है जो नियत सिद्धांशिक्य में दूसरे स्थाव पर आता है ।

अब यह निश्चित कर लेना आवश्यक है कि मध्यम पद के लिये हम मणिष्य में 'अ' प्रयोग करेंगे और अमुख्य पद के लिये 'उ' तथा मुख्य पद के लिये 'बि' का प्रयोग किना वाफ्या ।

(४) सिद्धांशिक्य के प्रकार

सिद्धांशिक्य दो प्रकार का है—(१) शुद्ध और (२) मिश्र । शुद्ध सिद्धांशिक्य में अंशरूप^१ वाक्य वही प्रकार के सम्बन्ध के होते हैं । यदि सभी वाक्य निरपेक्ष या नियत (Categorical) वाक्य हों तो सिद्धांशिक्य शुद्ध निरपेक्ष या नियत (Pure Categorical) कहलाता है और यदि सब हेतुहेतुमद् वाक्य हों तो सिद्धांशिक्य शुद्ध हेतुहेतुमद् (Pure Hypothetical) कहलाता है और यदि सब वैकल्पिक वाक्य हों तो सिद्धांशिक्य शुद्ध वैकल्पिक (Pure Disjunctive) कहलाता है । मिश्र सिद्धांशिक्य (Mixed Syllogism) में अंशरूप वाक्य मिश्र मिश्र सम्बन्धों के होते हैं । मिश्र सिद्धांशिक्य तीन प्रकार के होते हैं :—

(१) हेतुहेतुमद् निरपेक्ष, (२) वैकल्पिक-निरपेक्ष, (३) उभयतः-
पाश या उभय-सम्भव ।

(१) हेतुहेतुमद्-निरपेक्ष (Hypothetical categorical)
सिलाजिज्म में मुख्य वाक्य हेतुहेतुमद् होता है, अमुख्य वाक्य,
निरपेक्ष होता है और निष्कर्ष निरपेक्ष वाक्य होता है ।

(२) वैकल्पिक-निरपेक्ष (Disjunctive categorical)
सिलाजिज्म में मुख्य वाक्य वैकल्पिक होता है, अमुख्य वाक्य
निरपेक्ष होता है और निष्कर्ष निरपेक्ष होता है ।

(३) उभय सम्भव (Dilemma) सिलाजिज्म में मुख्य
वाक्य मिश्र हेतुहेतुमद् वाक्य होता है, अमुख्य वाक्य वैकल्पिक
होता है और निष्कर्ष या तो निरपेक्ष होता है या वैकल्पिक
वाक्य होता है ।

(५) शुद्ध निरपेक्ष सिलाजिज्म के सिद्धान्त

सिलाजिज्म के कुछ अटल सिद्धान्त हैं जिनको हम इस प्रकार के
तर्क का आधार कह सकते हैं । इसके बिना सिलाजिज्म के द्वारा हम
कोई निष्कर्ष नहीं निकाल सकते । ये सिलाजिज्म के स्वतः सिद्ध^१
सिद्धान्त कहलाते हैं ।

सिद्धान्त (१) दो पद जिनका एक, और उसी एक पद से मेल
बैठता है, उनका आपस में भी मेल बैठता है जैसे,

“लोहा सबसे सस्ती धातु है ।

लोहा सबसे लाभदायक धातु है ।

सबसे सस्ती धातु सबसे लाभदायक धातु है ।

इस उदाहरण में ‘सबसे सस्ती धातु’ और ‘सबसे लाभदायक
धातु’ इन दोनों पदों का ‘लोहा’ पद के साथ मेल बैठता है अतः इन

दोनों का आपस में भी मेल नैव चायगा । यहाँ मेल पुरुष अशुक्लता के साथ है किन्तु वह सम्बन्ध सम्भव नहीं है । ऐसे

सब मनुष्य मरणाधमा है ।

नागाकुलं न मनुष्य है ।

नागाकुलं न मरणाधमा है ।

इस उदाहरण में 'मरणाधमा' और 'नागाकुलं' इन दोनों पदों का मनुष्य के साथ सांश्लिक मेल बैठता है अतः मरणाधमा और नागाकुलं इन दोनों का भी मेल बैठ जाता है ।

विद्वान् (१) दो पद जिनमें से एक और उसी एक पद से एक का मेल बैठता है और दूसरे का नहीं बैठता, उनका आपस में मेल नहीं बैठ सकता । ऐसे

कोई मनुष्य अमर नहीं है ।

नागाकुलं न मनुष्य है ।

नागाकुलं न अमर नहीं है ।

इस उदाहरण में 'नागाकुलं' पद का मनुष्य पद के साथ मेल बैठता है किन्तु अमर पद का 'मनुष्य' पद के साथ मेल नहीं बैठता इसलिये 'नागाकुलं' और 'अमर' इन दो पदों का आपस में मेल नहीं बैठता । वास्तव में विचार किया जाय तो प्रतीत होगा कि वे दोनों विद्वान् अरस्तू के विद्वान् के उप-विद्वान् हैं । अरस्तू ने सिद्धान्तिक के लिये अपने सुवर्ण विद्वान्त का इस प्रकार वर्णन किया है :—

(१) अरस्तू का सिद्धान्त

'सब के विषय में बलवत् और किसी के विषय में नहीं' (Dictum de omni et nullo) अर्थात् ऐसा कथन करना जो सबके विषय में लागू हो और किसी के विषय में लागू न हो । इस सिद्धान्त का स्पष्टीकरण इस प्रकार किया जाता है :—

(१) द्रव्यार्थ में ग्रहण किये हुए एक पद के विषय में चाहे विधिरूप से या निषेध रूप से जो कुछ विधान किया गया है वह विधान उसी प्रकार हर एक वस्तु के विषय में, जो उसके अन्तर्गत हैं, किया जा सकता है।

(२) द्रव्यार्थ में ग्रहण किये हुए एक सामान्य के विषय में जो कुछ सत्य है वह उस सामान्य के अन्तर्गत प्रत्येक व्यक्ति के विषय में सत्य हो सकता है तथा जो कुछ एक द्रव्यार्थ में ग्रहण किये हुए सामान्य के विषय में सत्य नहीं है वह उस सामान्य के अन्तर्गत व्यक्तियों के विषय में भी सत्य नहीं हो सकता। उदाहरणार्थ—यह स्पष्ट है कि जो कुछ मनुष्य जाति के विषय में सत्य है वह उस जाति के अन्तर्भूत प्रत्येक व्यक्ति चाहे वह नागार्जुन हो, अक्षपाद हो या समन्तभद्र हो, सत्य होगा तथा जो कुछ सब मनुष्यों के विषय में सत्य नहीं है, वह उस जाति के अन्तर्भूत प्रत्येक व्यक्ति चाहे वह कोई क्यों न हो सत्य नहीं हो सकता। यदि मरणधर्म सब मनुष्य जाति के लिये लागू है तो वह नागार्जुन वगैरह के लिये अवश्य लागू होगा। यदि पूर्णत्व सब मनुष्यों में नहीं पाया जाता तो नागार्जुन वगैरह में पूर्णत्व नहीं पाया जा सकता। इससे मालूम पड़ता है कि यह अरस्तू का सिद्धान्त कितने महत्त्व का है। आगे चलकर यह बिलकुल स्पष्ट हो जायगा कि यह सिद्धान्त केवल प्रथम आकृति (First Figure) न ही सरल विधि से लागू हो सकता है अन्य आकृतियों में सरल विधि से लागू नहीं हो सकता। यही कारण था कि अरस्तू महोदय ने केवल प्रथम आकृति को ही पूर्ण आकृति माना और अन्य आकृतियों को अपूर्ण माना। वास्तव में अरस्तू ने तो केवल तीन ही आकृतियों को अर्थात् प्रथम, द्वितीय और तृतीय को स्वीकार किया था। चतुर्थ आकृति को तो गैलेन- (Galen) महोदय ने, जो १३०-२०० ई० पू० हुए हैं, पीछे से उनके

मात्र मर्मभिन्नित कर दिया था। अरस्तू के सिद्धान्तानुसार ता द्वितीय तृतीय तथा चतुर्थ—य तीनो ही आकृतियों अपूर्ण माननी चाहिये। क्योंकि जो सिद्धान्त अरस्तू ने सिद्धाधिक्रम के लिये स्वीकृत किया है वह उनमें से किसी में उत्पन्न रीति में नहीं लगता। अतः प्रथम आकृति ही शुद्ध और निर्दोष आकृति माननी चाहिये।

(७) सेम्पट के सिद्धान्त

यह पहले बरुक्लाय या बुका दे कि अरस्तू प्रथम आकृति का ही ठीक समझता था। अन्य आकृतियों तक सिद्धान्त के अनुरार ठीक नहीं। क्योंकि उसका सिद्धान्त पहली आकृति में ही उत्पन्न रीति से लागू होता था अन्य में नहीं। किन्तु सेम्बरट (Lambert) आदि कुछ तार्किक ऐसे हुए हैं किन्तु बिचार है कि चारों ही आकृतियों मौलिक और ठीक हैं और प्रत्येक का नियामक सिद्धान्त पुनः पुनः है। अतः अरस्तू के सिद्धान्त के अतिरिक्त सेम्बरट ने द्वितीय तृतीय और चतुर्थ आकृति के नियामक के लिये तीन अन्य सिद्धान्त प्रतिपादित किये हैं और वे ये हैं—

मेड का सिद्धान्त (Dictum de Diverso)। यदि एक पद किसी ठीकरे में अन्तर्भूत है और दूसरा उससे पृथक् कर दिया गया है तो वे दोनों आपस में एक दूसरे से पृथक् कर दिये जायेंगे।

निदर्शन का सिद्धान्त (Dictum de Exemplo)। जो पद किममें साधारण अर्थ पाया जाता है और किमका आपस में अर्थिक रूप से मेल है। अर्थात् यदि एक के अन्तर अर्थ पाया जाता है और दूसरे के अन्तर नहीं पाया जाता तो वे अर्थिक रूप से आपस में एक दूसरे से मेल रखते हैं।

परस्पर सम्बन्ध का सिद्धान्त (Dictum de Reciproco)। वेल्टन (Welton) महोदय ने इसका विवेचन इस प्रकार किया है। जिस किसी प्रकार किसी पद के विषय में किसी पद की विधि की गई है या सामान्य रूप से निषेध किया गया है, उसी प्रकार उसका विशेष रूप से भी उसी गुण के साथ किसी वस्तु का विधान किया जा सकता है जिसकी विधि उस विधेय के साथ की गई है, तथा जिस किसी प्रकार उसके बारे में सामान्य रूप से किसी विधेय की विधि की गई है उसका उसी प्रकार सामान्य रूप से, जिसका सामान्य रूप से उस विधेय के साथ निषेध किया गया है, निषेध भी किया जा सकता है।

ये तीन नियम प्रथम आकृति को छोड़कर अन्य आकृतियों को प्रमाण कोटि में लाने के उद्देश्य से लेम्बर्ट महोदय ने बनाए हैं। इनके प्रयोग से अवशिष्ट तीन आकृतियों की प्रामाणिकता सिद्ध हो जाती है।

(८) निरपेक्ष सिलाजिज्म के साधारण नियम तथा उनके भंग से पैदा होने वाले दोषों का वर्णन

सिलाजिज्म एक प्रकार का सान्तरानुमान है। इसके साधारण नियम निम्नलिखित हैं—

नियम (१) प्रत्येक सिलाजिज्म के तीन और तीन ही पद होने चाहिये।

वास्तव में देखा जाय तो यह सिलाजिज्म का नियम ही नहीं है। इस नियम से तो हम यह निश्चित कर सकते हैं कि अमुक अनुमान सिलाजिज्म है या नहीं। सिलाजिज्म में तीन पद होते हैं (१) मुख्य पद (२) अमुख्य पद और (३) मध्यम पद। इनमें से प्रत्येक पद दो बार आता है। यदि इस नियम का पालन न किया जाय तो चार पद का दोष

(Fallacy of four terms) हो जायगा । चार्जिकों ने इसका नाम चतुष्पद दोष रक्खा है । जैसे,

“तब मनुष्य मरवाहीला है ।

तब हाथी खूला बीव है ।”

इस उदाहरण से स्पष्ट है कि यों हम कोई निष्कर्ष नहीं निकाल सकते । क्योंकि चार पद होने से इनमें कोई मध्यम पद की तरह मुख्य पद और अमुख्य पद के साथ सम्बन्ध जोड़नेवाला नहीं है । इससे भी अधिक रोचक उदाहरण यह है—

“मेरा हाथ कुर्सी को छूता है

कुर्सी जमीन का छूती है

मेरा हाथ जमीन का छूता है ।”

यहाँ पर माँ चार पद हैं—मेरा हाथ—बी कुर्सी को छूता है—कुर्सी—बी जमीन का छूती है अतः यहाँ कोई निष्कर्ष नहीं निकाल सकता ।

इस नियम की मुख्य कार्यकला तो यह है कि वह नियम तीनों पक्षों के विषय में किसी प्रकार के द्व्यर्थक शब्दों के प्रयोग को रोकता है । यदि कोई भी पद दो अर्थ में प्रयोग किया जायगा तो यहाँ संदिग्ध-पर-दोष (Fallacy of Equivocation) हो जायगा । जबार्थ में द्व्यर्थक या अनेकार्थक शब्द उठते ही पद है मिलने अर्थों में उनका प्रयोग किया गया है । प्रत्येक अर्थ एक स्वतन्त्र पद का निर्माण करता है । किन्तु तीनों पर संनिष्कार्थ में प्रयुक्त हो सकते हैं और इस प्रकार में तीन प्रकार के पृथक्-पृथक् दोषों का जन्म हो सकते हैं । वे ये हैं—(१) संदिग्ध मुख्य पद (२) संदिग्ध अमुख्य पद और (३) संदिग्ध मध्यम पद । अब प्रत्येक के उदाहरण दिये जायेंगे ।

संदिग्ध मुख्य पदः—

“कोई धैर्यवान पशु भागता नहीं है ।

घोड़ा धैर्यवान पशु है ।

∴ घोड़ा भागता नहीं है ।”

इस उदाहरण में संदिग्ध मुख्य पद (Ambiguous Major) दोष है क्योंकि ‘भागता है’ पद दो अर्थों में प्रयोग किया गया है । मुख्य वाक्य में ‘भागता है’ का अर्थ है डर से भागना । किन्तु निष्कर्ष में ‘भागना’ का अर्थ है सामान्य भागना जैसे ‘घोड़े भागा करते हैं ।’ यह दोष मुख्य पद के संदिग्धार्थ से उत्पन्न होता है ।

संदिग्ध अमुख्य पदः—

“कोई मनुष्य उड़नेवाला नहीं है ।

सब द्विज मनुष्य हैं ।

कोई द्विज उड़नेवाला नहीं है ।”

इस उदाहरण में संदिग्ध अमुख्य पद (Ambiguous Minor) का दोष है क्योंकि द्विज पद, दो अर्थों में प्रयोग किया गया है । अमुख्य वाक्य में द्विज शब्द का अर्थ है ‘ब्राह्मण’ तथा निष्कर्ष में द्विज शब्द का अर्थ ‘पत्नी’ है । यहाँ यह दोष अमुख्य पद को संदिग्धार्थ में प्रयोग करने से हुआ है ।

संदिग्ध मध्यम पदः—

“सब आचार्य पंडित होते हैं ।

यह ब्राह्मण आचार्य हैं ।

• यह ब्राह्मण पंडित है ।”

इस उदाहरण में संदिग्ध मध्यमपद (Ambiguous Middle) का दोष है क्योंकि मध्यम पद आचार्य, दो अर्थों में प्रयोग किया गया है । मुख्य वाक्य में तो आचार्य का अर्थ है ‘आचार्य, परीक्षा पास’ तथा अमुख्य वाक्य में आचार्य का अर्थ है केवल ‘कर्म करानेवाला’ ।

अतः यहाँ मध्यम पद को संक्षिप्तार्थ में प्रयोग करने से यह उदाहरण दोषमुक्त कहा जाता है।

नियम (२) प्रत्येक शिक्षाविज्ञान में तीन और तीन ही वाक्य होने चाहिये।

यह नियम भी शिक्षाविज्ञान का नहीं है। किन्तु यह निश्चित करता है कि शिक्षाविज्ञान के लिये तीन ही वाक्यों की आवश्यकता है। यदि कम होंगे तो वह अनन्तराशुमान होगा या वाक्य मात्र होगा। यदि अधिक होंगे तो वह अनुमान-भाला होगी। अतः यह आवश्यक है कि शिक्षाविज्ञान में तीन ही वाक्य होने चाहिये न कम न अधिक।

नियम (३) मध्यम पद कम से कम वाक्यों में एक बार अवश्य द्रव्यार्थ में प्रवृत्त करना चाहिये।

यह पहले दर्शाया जा चुका है कि मुख्य पद और अनुसूचक पद के बीच में सम्बन्ध स्थापित करने के लिये मध्यम पद की आवश्यकता है। किन्तु यह सम्बन्ध तब तक स्थापित नहीं हो सकता जब तक मध्यम पद कम-से-कम एक बार द्रव्यार्थ में प्रवृत्त न किया जाय। अरस्तु के सिद्धान्त के अनुसार भी दोनों शरम एवम् जब तक मध्यम पद के साथ सम्बन्धित न हो जाय तब तक उनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकलता या सकता। वाक्य में मध्यम पद दोनों का संयोजक है। यदि मध्यम पद के एक भाग की मुख्य पद के साथ तुलना की जाय और उससे सर्वथा भिन्न भाग की अनुसूचक पद के साथ तुलना की जाय तो कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता। जैसे

“एव मनुष्य मरणाद्यते।”

एव हाथी मरणाद्यते।”

इन दो वाक्यों से कोई निष्कर्ष नहीं निकलता या सकता। इस नियम के पालने से अत्रव्याप्ति मध्यम पद होय होता। जैसे

(१) “सब धार्मिक मनुष्य प्रसन्नचित्त होते हैं ।

सब धनिक प्रसन्नचित्त होते हैं ।

• सब धनिक धार्मिक मनुष्य होते हैं ।”

(२) “सब ग्रह गोल है ।

चक्र गोल है ।

चक्र ग्रह है ।”

(३) “सब मनुष्य मरणधर्मा हैं ।

सब जानवर मरणधर्मा हैं ।

सब जानवर मनुष्य हैं ।”

ये तीनों तर्क अद्रव्यार्थी मध्यमपद के दोष से युक्त हैं क्योंकि नियम के अनुसार मध्यमपद कम से कम एक बार अवश्य द्रव्यार्थ में ग्रहण करना चाहिये, और इन तीनों अनुमानों में यह स्पष्ट है कि मध्यम पद दोनों वाक्यों में विधेय होने से द्रव्यार्थ में नहीं लिया गया है । सामान्य-वाक्य केवल उद्देश्य को द्रव्यार्थ में लेते हैं, विधेय को नहीं ।

नियम ४—कोई भी पद निष्कर्ष में द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया जा सकता जब तक कि वह प्रतिज्ञा वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण न किया गया हो ।

सिलाजिज्म विशेषानुमान का प्रकार है अतः इसमें निष्कर्ष प्रतिज्ञा वाक्यों से अधिक सामान्य नहीं हो सकता । इसलिये जो पद अपने पूर्ण द्रव्यार्थ में वाक्य में ग्रहण नहीं किया गया है वह निष्कर्ष में पूर्ण द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया जा सकता । इस नियम के भंग करने से अनियमित मुख्यपद (Illicit Major) तथा अनियमित अमुख्यपद (Illicit Major) ये दो दोष उत्पन्न होते हैं ।

अनियमित मुख्यपद के उदाहरण—

- (१) "सब हाथी बहुतभद हैं ।
कोई कुत्ते हाथी नहीं हैं ।
कोई कुत्ते बहुतभद नहीं हैं ।"
- (२) "सब हिन्दू भार्य हैं ।
कोई अँगरेज हिन्दू नहीं है ।
कोई अँगरेज भार्य नहीं हैं ।"
- (३) "जो कुछ सोचता है वह सचबान है ।
कह सोचता नहीं है ।
कह सचबान नहीं है ।"

इन सब अनुमानों की परीक्षा करने पर हम देखेंगे कि इनमें मुख्य-पद निष्कर्ष में इत्यार्य में ग्रहण किया गया है किन्तु मुख्य-वाक्य में वह इत्यार्य में ग्रहण नहीं किया गया है । अतः वे उदाहरण अनियमित मुख्य पद (Illicit Major) के दोष से मुक्त हैं ।

अनियमित अनुमुख्यपद के उदाहरण :—

- (१) "कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है ।
सब मनुष्य जानकार हैं ।
सब जानकार पूर्ण नहीं हैं ।"
- (२) "सब मनुष्य मरखशील हैं ।
सब मनुष्य समझदार हैं ।
सब समझदार जीव मरखशील हैं ।"
- (३) "सब बड़ पदार्थों में बड़न होता है ।
सब बड़ पदार्थ विस्तारवाले होते हैं ।
सब विस्तारवाले पदार्थों में बड़न होता है ।"

मिथस ५—दो मिथेधारमक वाक्यों से कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता ।

किसी निषेधात्मक वाक्य की पर्यालोचना करने से प्रतीत होगा कि निषेधात्मक वाक्य में विधेय का उद्देश्य उसके साथ निषेध किया जाता है । यदि दोनों ही प्रतिज्ञा-वाक्य निषेधात्मक हों तो इसका अर्थ यह हुआ कि मध्यम-पद का मुख्यपद और अमुख्यपद से कोई सम्बन्ध ही नहीं है । यदि मध्यमपद दोनों से ही सम्बन्धित नहीं है तो इससे यही सिद्ध हुआ कि दोनों पदों अर्थात् मुख्यपद और अमुख्यपद के बीच में कोई साधारण सम्बन्ध नहीं है । निष्कर्ष तभी सम्भव हो सकता है जब कम-से-कम एक चरम पद मध्यमपद के साथ सम्बन्धित हो और उस सम्बन्ध के आधार पर हम चरम पद के साथ चाहे मेल में, चाहे भेद में, किसी परिणाम पर पहुँच सकें । अन्यथा कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता ।

निम्नलिखित दो निषेधात्मक वाक्यों से कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता ।

“कोई मनुष्य चतुष्पद नहीं है ।

कोई चतुष्पद समझदार नहीं है ।

• (कोई निष्कर्ष नहीं) ”

“कोई भी भारतीय स्त्री के अपमान को सहन नहीं कर सकता ।

रामकृष्ण स्त्री के अपमान को सहन नहीं कर सकता ।

रामकृष्ण भारतीय है । (गलत निष्कर्ष) ”

नियम ६—यदि एक वाक्य निषेधात्मक हो तो निष्कर्ष अवश्य निषेधात्मक होना चाहिये । तथा निषेधात्मक निष्कर्ष के लिये एक वाक्य अवश्य निषेधात्मक होना चाहिये ।

नियम ५ हमें यह बतला चुका है कि दोनों प्रतिज्ञा-वाक्य निषेधात्मक नहीं हो सकते । कम से कम एक वाक्य अवश्य विध्यात्मक होना चाहिये जिससे निष्कर्ष निकाला जा सके । नियम ६ यह कहता है कि यदि एक वाक्य निषेधात्मक हो तो निष्कर्ष अवश्य निषेधात्मक होगा । निषेधात्मक वाक्य यही द्योतित करता है कि मध्यमपद के साथ

एक परम पद का कोई सम्बन्ध नहीं है। तथा वृत्तय वाक्य जो विष्ण्वात्मक है उसमें मध्यम पद का अन्य परम पद के साथ सम्बन्ध है। इससे बही प्पनिष्ठ होता है कि दोनों परम पदों का आपस में कोई सम्बन्ध नहीं है। बैसे,

“कोई पूर्ण मनुष्य मरणापर्मा नहीं है।

तब मनुष्य मरणापर्मा हैं।

कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है।”

इस उदाहरण में दो प्रतिष्ठा वाक्यों में से एक नियेष्टात्मक है इसलिये निष्कर्ष भी नियेष्टात्मक है।

इस नियम का विपरीत नियम भी सत्य है। नियेष्टात्मक निष्कर्ष के लिये कम से कम एक प्रतिष्ठा वाक्य आवश्यक नियेष्टात्मक होना चाहिये। यदि निष्कर्ष नियेष्टात्मक है तो इसका अर्थ है कि ‘परम पदों’ में कोई सम्बन्ध नहीं। यह समीक्षा करता है जब हम कम से कम एक प्रतिष्ठा-वाक्य को नियेष्टात्मक रखें जिससे यह प्रतीत हो जाय कि मध्यम पद का परम पदों में से एक के साथ सम्बन्ध नहीं है, और एक विष्ण्वात्मक वाक्य है जो यह कहता है कि मध्यम पद का परम पदों में से एक के साथ कुछ सम्बन्ध है। इसलिये नियेष्टात्मक निष्कर्ष के लिये कम से कम एक वाक्य का नियेष्टात्मक होना आवश्यक है। उदाहरण उदाहरण में निष्कर्ष नियेष्टात्मक है; इसलिये प्रतिष्ठा वाक्यों में से एक वाक्य भी नियेष्टात्मक है।

नियम ७—यदि दोनों प्रतिष्ठा वाक्य विष्ण्वात्मक हों तो निष्कर्ष भी नियम से विष्ण्वात्मक ही होगा। तथा विष्ण्वात्मक निष्कर्ष के लिये यह आवश्यक है कि दोनों ही प्रतिष्ठा वाक्य विष्ण्वात्मक हों।

यदि दोनों ही वाक्य विध्यात्मक हों तो इसका अर्थ यह है कि मध्यम-पद का दोनों ही चरम पदों के साथ सम्बन्ध है। इससे हम यही अनुमान कर सकते हैं कि दोनों चरम पदों में आपस में सम्बन्ध है। जैसे,

“सर्व मनुष्य मरणधर्मा है।

सर्व राजा मनुष्य हैं।

सर्व राजा मरणधर्मा हैं।”

इस उदाहरण में दोनों ही प्रतिज्ञा-वाक्य विध्यात्मक हैं, अतः निष्कर्ष भी विध्यात्मक है।

इस नियम का विपरीत नियम भी सत्य होता है। अर्थात् यदि हम निष्कर्ष विध्यात्मक चाहते हैं तो उसके लिये प्रतिज्ञा वाक्यों का विध्यात्मक होना अत्यन्त आवश्यक है। यदि दोनों प्रतिज्ञा वाक्य विध्यात्मक न हों तो या तो दोनों ही निपेधात्मक होंगे या उनमें से एक निपेधात्मक होगा। यदि दोनों निपेधात्मक हों तो कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता (नि० ५)। यदि एक वाक्य निपेधात्मक हो तो निष्कर्ष नियम से निपेधात्मक होगा (नि० ६)। इसलिए विध्यात्मक निष्कर्ष के लिये दोनों प्रतिज्ञा-वाक्य विध्यात्मक ही होने चाहिये। उपर्युक्त उदाहरण में निष्कर्ष विध्यात्मक है। इसलिये दोनों प्रतिज्ञा-वाक्य भी विध्यात्मक ही हैं। विध्यात्मक दोनों वाक्यों से ही विध्यात्मक निष्कर्ष निकल सकता है।

नियम (८)—यदि दोनों प्रतिज्ञा वाक्य विशेष हों तो कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता है।

इस नियम की सिद्धि इस प्रकार की जा सकती है। मान लिया जाय दोनों वाक्य विशेष हैं तो उनके सम्भवनीय संयोग निम्नलिखित हो सकते हैं—‘ई ई’, ‘ई ओ’, ‘ओ ई’, ‘ओ ओ’ इनमें से

प्रत्येक संयोग पर विचार करने पर यह प्रतीत होगा कि इन संयोगों से कोई निष्कर्ष नहीं निकला जा सकता है।

'ई ई'—इस संयोग से कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता है। यह पहले बतलाया जा चुका है कि 'ई' वाक्य में न तो उद्देश्य और न विधेय, द्रव्यार्थ में ग्रहण किये जाते हैं। यदि दोनों ही प्रतिष्ठा वाक्य 'ई' वाक्य हों तो मध्यम पद किसी में भी द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया जायगा। नियम १ के अनुसार मध्यम-पद कम से कम एक बार अवश्य द्रव्यार्थ में ग्रहण करना चाहिये। इससे यह सिद्ध हुआ कि परि दोनों ही वाक्य 'ई' वाक्य हों तो कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता है।

'ई ओ'—यह संयोग भी निष्कर्ष निकालने के लिये निरर्थक है क्योंकि यदि एक वाक्य 'ई' हो और दूसरा 'ओ' तो इसका अर्थ यह हुआ कि दोनों वाक्यों में एक पद ही द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है। नियम १ के अनुसार मध्यम पद एक बार अवश्य द्रव्यार्थ में ग्रहण करना चाहिये। द्रव्यार्थ में ग्रहण किया हुआ वह मध्यम पद हो सकता है। जब एक वाक्य नियेधारमक है तो निष्कर्ष भी नियेधारमक होना चाहिये। इसलिये निष्कर्ष में विधेय पद द्रव्यार्थ में ग्रहण किया जायगा और वह प्रतिष्ठा-वाक्य में नहीं किया गया है। इसलिये अनियमित मुख्य-पद का दोष होगा। और यदि वह प्रतिष्ठा वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है तो अवश्यार्थी मध्यम-पद का दोष होगा।

'ओ ई'—जो तर्क 'ई ओ' के विपक्ष में दिये हैं वही तर्क इस संयोग में भी लगाए जा सकते हैं। यहाँ पर भी अनियमित मुख्य-पद का अवश्यार्थी मध्यम-पद का दोष होगा।

'ओ ओ'—इस संयोग से स्पष्ट है कि कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता। क्योंकि नियम १ के अनुसार गद्य नियेधारमक वाक्यों से कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता है।

इससे यह सिद्ध हुआ कि दो विशेष वाक्यों से निष्कर्ष निकालना असम्भव है ।

नियम ६—यदि एक वाक्य विशेष हो तो निष्कर्ष भी विशेष होगा ।

इस नियम की सिद्धि की परीक्षा इस प्रकार करनी चाहिये । यदि एक वाक्य विशेष है तो दूसरा वाक्य अवश्य सामान्य होना चाहिये । तब सम्भवनीय संयोग निम्नलिखित होंगे । 'आ ई' 'ई आ' 'आ ओ' 'ओ आ' 'ए ई' 'ई ए' 'ए ओ' 'ओ ए' । इन आठ संयोगों में से 'ए ओ' और 'ओ ए' तो दृष्टिपात करने से ही अलग किये जा सकते हैं क्योंकि दोनों वाक्य निषेधात्मक हैं (नियम ५) । अवशिष्ट ६ योगों का विचार करना चाहिये ।

'आ ई' और 'ई आ'—यदि एक वाक्य 'आ' हो और दूसरा वाक्य 'ई' हो तो इससे यही अर्थ निकला कि केवल एक पद ही द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है और वह मध्यम-पद होना चाहिये । यदि निष्कर्ष सामान्य होता है तो एक या अधिक पद के द्रव्यार्थ में ग्रहण करने की आवश्यकता पड़ेगी । तथा इससे कई दोषों के होने की सम्भावना है, अतः इसमें निष्कर्ष विशेष ही होना चाहिये ।

'आ ओ' और 'ओ आ'—यदि एक वाक्य 'आ' हो और दूसरा वाक्य 'ओ' हो तो इसका अर्थ यह है कि दोनों वाक्यों में केवल दो पद ही द्रव्यार्थ में लिये गये हैं । इन दोनों पदों में से एक मध्यम-पद होना चाहिये । यहाँ निष्कर्ष में, द्रव्यार्थ में ग्रहण करने के लिये, एक पद ही बचा । क्योंकि एक वाक्य निषेधात्मक है इसलिये निष्कर्ष भी निषेधात्मक होना चाहिये । निष्कर्ष के निषेधात्मक होने से केवल इसका विधेय ही द्रव्यार्थ में ग्रहण किया जा सकता है । यह दिखलाया जा चुका है कि एक ही पद द्रव्यार्थ में लेने के लिये बचा है

और वह मुख्य पद हो सकता है। अतः अगुस्य पद के द्रव्यार्थ में न ग्रहण करने से यह निश्चित है कि निष्कर्ष विशेष ही होगा।

‘ए ई’ ‘ई ए’—इन दो वाक्यों में केवल दो पद ही द्रव्यार्थ में ग्रहण किये गये हैं। इनमें एक तो मुख्य-पद होना चाहिये तथा दूसरा मुख्य-पद होना चाहिये। क्योंकि निष्कर्ष को निषेधात्मक होना है; इसलिये निष्कर्ष में उद्देश्य द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया जा सकता अर्थात् निष्कर्ष कोई हो सकता है तो वह ‘ओ’ होगा और वह विशेष वाक्य है। यहाँ तक ‘ई ए’ का सम्बन्ध है हम इसका नियम १० में विचार करेंगे क्योंकि इससे कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता।

इस नियम से यह भी स्पष्ट है यदि निष्कर्ष सामान्य हो तो दोनों प्रतिज्ञा-वाक्यों का सामान्य होना आवश्यक है क्योंकि यदि एक में वाक्य विशेष होगा तो निष्कर्ष अपरूप ही विशेष होगा। अतः सामान्य निष्कर्ष के लिये प्रतिज्ञा-वाक्यों का सामान्य होना आवश्यक है।

इस नियम का विपरीत नियम स्वस्थ नहीं है—अर्थात् यदि निष्कर्ष विशेष हो तो यह आवश्यक नहीं है कि प्रतिज्ञा-वाक्यों में से एक वाक्य नियम से विशेष होना चाहिये। यह हो सकता है कि दोनों वाक्य सामान्य हों और निष्कर्ष विशेष हो।

नियम १०—विशेष-मुख्य-वाक्य से तथा निषेधात्मक अमुख्य वाक्य से कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता है।

यदि अमुख्य-वाक्य निषेधात्मक हो तो मुख्य-वाक्य अपरूप विध्यात्मक होना चाहिये और निष्कर्ष निषेधात्मक होना चाहिये जब निष्कर्ष निषेधात्मक है तो इसका अर्थ है कि मुख्य-पद द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है। चूंकि मुख्य-वाक्य विधिविधायक विशेष वाक्य है अतः इसमें कोई पद द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है। इसलिये यदि हम इसमें निष्कर्ष निकालने का प्रयत्न करेंगे तो निष्कर्ष से अनिश्चित

मुख्यपद का दोष होगा। इससे यह सिद्ध होता है कि 'ई ए' से हम कोई निष्कर्ष नहीं निकाल सकते।

परीक्षा करने पर यह प्रतीत होगा कि अन्तिम चार नियम प्रथम छः नियमों से निकले हुए उपनियम (Corollaries) हैं। इन चार नियमों का उल्लेखन करने से अन्य नियम भी उल्लेखित हो जाते हैं। अतः तार्किक लोग प्रथम छः नियमों को प्रधान नियम मानते हैं तथा अन्य चार नियमों को अप्रधान नियम मानते हैं।

संक्षेप में सब नियमों के बारे में यह कहा जा सकता है कि प्रथम २ नियम तो सिलाजिज्म की बनावट से सम्बन्ध रखते हैं। तीसरा और चौथा नियम पदों को द्रव्यार्थ में ग्रहण करने से सम्बन्ध रखते हैं। पाँचवाँ, छठा और सातवाँ नियम अंगीभूत वाक्यों के गुण से सम्बन्ध रखते हैं। आठवाँ और नवाँ नियम अंगीभूत वाक्यों के परिमाण से सम्बन्ध रखते हैं। अन्तिम दसवाँ नियम अंगीभूत वाक्यों के गुण और परिमाण दोनों से सम्बन्ध रखता है।

(६) सिलाजिज्म की आकृति

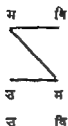
आकृति (Figure) सिलाजिज्म का वह रूप है जिसका निर्णय, वाक्यों में चरम पदों के साथ मध्यमपद के सम्बन्ध द्वारा, उसके स्थान से किया जाता है।

यह हम जान चुके हैं कि मध्यम-पद दोनों प्रतिज्ञा वाक्यों में आता है किन्तु इसका स्थान सब सिलाजिज्मों में एक-सा नहीं होता। उक्त दो प्रतिज्ञा वाक्यों में मध्यम-पद के स्थान की दृष्टि से चार योग बन सकते हैं। अतः तार्किकों ने सिलाजिज्म की चार आकृतियाँ स्वीकार की हैं।

प्रथम आकृति (First figure)—

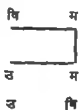
(१) प्रथम आकृति में मध्यम-पद मुख्य-वाक्य में उद्देश्य होता है तथा अमुख्य-वाक्य में विधेय होता है। जैसे

(११४)



(२) द्वितीय आकृति (Second figure)—

द्वितीय आकृति में मध्यम एवं दोनों प्रतिष्ठा वाक्यों में विशेष के रूप में आता है। जैसे



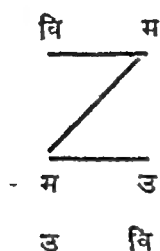
(३) तृतीय आकृति (Third figure)—

तृतीय आकृति में मध्यम एवं दोनों प्रतिष्ठा वाक्यों में उद्देश्य के स्थान में आता है। जैसे



(४) चतुर्थ आकृति (Fourth figure)—

चौथी आकृति में मध्यम-पद मुख्य वाक्य में विधेय रहता है और अमुख्य-वाक्य में उद्देश्य रहता है। जैसे



(१०) सिलाजिज्म की अवस्था

अवस्था (Mood) के भाषा में अनेक अर्थ हैं किन्तु तर्क-शास्त्र में इसका, विशेष अर्थ में, प्रयोग किया गया है। अवस्था सिलाजिज्म का वह रूप है जिसका निर्णय, वाक्यों के अङ्गी-भूत गुण और परिमाण के द्वारा किया जाता है। यह हम जानते हैं कि वाक्य ४ प्रकार के ही हैं और सिलाजिज्म में केवल दो ही प्रतिज्ञा-वाक्य होते हैं। इसीलिये गणित की प्रक्रिया के अनुसार सम्भवनीय केवल १६ अवस्थाएँ पहली आकृति में हो सकती हैं। तथा क्योंकि आकृतियाँ ४ हैं इसलिये $१६ \times ४ = ६४$ सम्भवनीय अवस्थाएँ हो सकती हैं। ये निम्नलिखित हैं :—

१ आ आ	५ ए आ	९ ई आ	१३ ओ आ
२ आ ए	६ ए ए	१० ई ए	१४ ओ ए
३ आ ई	७ ए ई	११ ई ई	१५ ओ ई
४ आ ओ	८ ए ओ	१२ ई ओ	१६ ओ ओ
$१६ \times ४ = ६४$			

इस प्रकार यदि बाक्यों के मुख्य और परिमाण का विचार किया जाय और निष्कर्ष का ध्यान न दिया जाय तो प्रत्येक आकृति में १६ तथा चारों आकृतियों में ६४ अवस्थाएँ हो सकती हैं। वा तार्किक लोग समस्या का विराट् अर्थ ग्रहण करते हैं वे केवल दो बाक्यों के मुख्य और परिमाण का ही विचार नहीं करते किन्तु उनके साथ-साथ निष्कर्ष का भी विचार करते हैं। उनके अनुसार ६४ अवस्थाओं में से प्रत्येक अवस्था की ४ अवस्थाएँ और हो सकती हैं। इस प्रकार $६४ \times ४ = २५६$ अवस्थाएँ होंगी।

इनके अतिरिक्त कुछ तार्किक ऐसे हैं जो कहते हैं कि हम केवल सत्त्व अवस्थाओं को ध्यान देने के लिये उत्पन्न हैं और असत्त्व अवस्थाओं को हम अवस्थाओं के नाम से पुकारने के लिये उत्पन्न ही नहीं हैं। सभी हम निर्णय करेंगे कि कौन-सी सत्त्व अवस्थाएँ हैं और कौन-सी मिथ्या। इस प्रकार निर्णय करने पर केवल १६ अवस्थाएँ उत्पन्न होती हैं। वे निम्नलिखित हैं :—

आ आ, ए आ, आ ई—प्र आकृति।

ए आ आ ए, ए ई आ ओ—दि आकृति।

आ आ, ई आ, आ इ ए आ ओ आ, ए ई—तु आकृति।

आ आ आ ए, ई आ, ए आ ए ई—ब आकृति।

यहाँ यह ध्यान देने योग्य बात है कि उपर्युक्त १६ सत्त्व अवस्थाओं में से ए आ और ए ई साधारण अवस्थाएँ हैं जो सब आकृतियों में पाई जाती हैं और अन्य निष्कण पैदा करती हैं। यदि हम तीनों बाक्यों का विचार करें तो २४ सत्त्व अवस्थाएँ होंगी। वे निम्नलिखित हैं :—

आ आ आ आ आ इ, ए आ ए ए आ ओ, आ ई ई ए ई ओ—प्र आकृति।

ए आ ए, ए आ ओ आ ए ए, आ ए ओ, ए ई ओ, आ ओ ओ—दि आकृति।

० आ आ ई, ई आ ई, आ ई ई, ए आ ओ, ओ आ ओ,
ए ई ओ—तृ० आकृति ।

आ आ ई, आ ए ए, आ ए ओ, ई आ ई, ए आ ओ,
ए ई ओ—च० आकृति ।

यहाँ पर भी यह ध्यान देने योग्य बात है कि ए आ ओ और ए
ई ओ सब आकृतियों में सत्य अवस्थाएँ हैं ।

(११) सत्य अवस्थाओं का निर्णय

यह हम बतला चुके हैं कि अवस्था से हमारा अभिप्राय सिला-
जिज्म के उस रूप से है जिसका निर्णय वाक्यों के गुण और परिमाण से
किया जाता है । प्रत्येक आकृति में १६ अवस्थाएँ होती हैं । वे
निम्नलिखित हैं —

आ आ	ए आ	ई आ	ओ आ
आ ए	ए ए	ई ए	ओ ए
आ ई	ए ई	ई ई	ओ ई
आ ओ	ए ओ	ई ओ	ओ ओ

इन पर दृष्टाव करने से तथा सिलाजिज्म के १० नियमों का
ध्यान रखने से हमें प्रतीत होगा कि ए ए, ए ओ, ओ ए और ओ ओ
योगों से किसी आकृति में कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता क्योंकि
इनमें दोनों वाक्य निषेधात्मक हैं (नि० ५) । तथा ई ई, ई ओ और
ओ ई से भी कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता क्योंकि दोनों वाक्य
विशेष हैं (नि० ८) । इसी प्रकार ई ए से भी कोई निष्कर्ष नहीं निकल
सकता क्योंकि (नियम १०) के अनुसार विशेष मुख्य वाक्य तथा
निषेधात्मक अमुख्य वाक्य से कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता ।
इस प्रकार सम्भवनीय १६ अवस्थाओं में से ८ तो किसी आकृति में
कोई निष्कर्ष नहीं निकालती । अतः हमें यह देखना है कि अवशिष्ट

आठ—आ आ, आ ए, आ ई, आ ओ, ए आ ए ई, ई आ ओर ओ
आ में से किस आकृति में कौन सत्य होती है और कौन मिथ्या। तब
प्रथम पहली आकृति की सत्य अवस्थाओं पर विचार करेंगे।

(१२) प्रथम आकृति की सत्य अवस्थाएँ और नियम

यह पहले कठनाया या शुद्ध है कि प्रथम आकृति में मध्यम
पर मुख्य-वाक्य में उद्देश्य होता है तथा अमुख्य-वाक्य में विधेय
होता है।

१ आ आ सब 'म' 'वि' हैं। आ सब मनुष्य मरखबर्मा हैं।

उप 'उ' 'म' हैं। आ सब नेता मनुष्य हैं।

उप 'उ' 'वि' हैं। आ सब नेता मरखबर्मा हैं।

इस उदाहरण में दोनों वाक्य विध्यात्मक हैं इसलिये निष्कर्ष भी
विध्यात्मक ही होना चाहिये। मध्यम-यह मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में
ग्रहण किया गया है निष्कर्ष 'आ' निकलने से इस कोई सिद्धाविषय
के नियम का भंग नहीं करते क्योंकि अमुख्य-यह, जो निष्कर्ष में द्रव्यार्थ
में ग्रहण किया गया है वह अमुख्य-वाक्य में भी द्रव्यार्थ में ग्रहण किया
गया है। अतः आ आ से 'आ' निष्कर्ष प्रथम आकृति में निकलता है
और वह अवस्था बार्बारा (Barbara) कहलाती है।

२ आ ए सब 'म' 'वि' हैं। 'आ'

कोई 'उ' नहीं है। 'ए'

(कोई निष्कर्ष नहीं)। ×

इस उदाहरण में कोई निष्कर्ष नहीं निकलता। क्योंकि दोनों में से एक
वाक्य नियेधात्मक है अतः निष्कर्ष नियेधात्मक होना चाहिये। जब
नियेधात्मक निष्कर्ष होगा तब उसका विधेय द्रव्यार्थ में ग्रहण किया
जायगा जो कि मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है।
अतः अनियमित मुख्य-यह का बोध होगा। इसलिये 'आ ए' प्रथम
आकृति में सत्य अवस्था नहीं हो सकती।

३. 'आ ई' सब 'म' 'वि' हैं। आ सब मनुष्य समझदार हैं।
कुछ 'उ' 'म' हैं। ई कुछ जानवर मनुष्य हैं।
. कुछ 'उ' 'वि' हैं। ई कुछ जानवर समझदार हैं।

इस उदाहरण में दोनों वाक्य विध्यात्मक हैं और एक वाक्य विशेष है अतः निष्कर्ष विशेष ही होना चाहिये अर्थात् 'ई' होना चाहिये। मध्यम पद मुख्य-वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है। निष्कर्ष में कोई पद द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है। अतः 'आ ई' से प्रथम आकृति में 'ई' सत्य निष्कर्ष मिलता है और यह सत्य अवस्था दारीई (Darii) कहलाती है।

४. आ ओ सब 'म' 'वि' हैं। आ
कुछ 'उ' 'म' नहीं। ओ
(कोई निष्कर्ष नहीं) ×

इस उदाहरण में कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता। क्योंकि एक वाक्य निषेधात्मक है इसलिये निष्कर्ष भी निषेधात्मक ही होगा। जब निष्कर्ष निषेधात्मक होगा तो निष्कर्ष का विधेय द्रव्यार्थ में ग्रहण किया जायगा। किन्तु निष्कर्ष का विधेय अर्थात् मुख्य पद मुख्य-वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है अतः 'आ ओ' प्रथम आकृति में सत्य अवस्था नहीं हो सकती।

५. ए आ कोई 'म' 'वि' नहीं हैं। ए कोई जानदार अमर नहीं है।
सब 'उ' 'म' हैं। आ सब मनुष्य जानदार है।
. कोई 'उ' 'वि' नहीं है। ए कोई मनुष्य अमर नहीं है।

इस उदाहरण में एक वाक्य निषेधात्मक है इसलिये निष्कर्ष भी निषेधात्मक होना चाहिये। यदि निष्कर्ष 'ए' निकालते हैं तो किसी सिलाजिज्म के नियम का भंग नहीं होता। मध्यम-पद मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया जा चुका है तथा निष्कर्ष में जो मुख्य पद और

अमुख्य-पद द्रव्यार्थ में ग्रहण किये गये हैं वे अपने-अपने प्रतिष्ठा वाक्यों में द्रव्यार्थ में ग्रहण किये गये हैं। इस प्रकार 'ए आ' से प्रथम आकृति में 'ए' स्वयं निष्कय निकाला गया है। इसको सेलारेण्ट (Celarent) कहा जाता है।

३ ए ई कोई म 'वि' नहीं है। ए कोई अमुख्य ममुख्य नहीं है।

कुछ 'उ' 'म' हैं। ई कुछ आनवर अमुख्य हैं।

कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं। ओ कुछ आनवर ममुख्य नहीं हैं।

इस उदाहरण में एक वाक्य नियेष्टात्मक है अतः निष्कय भी नियेष्टात्मक होना चाहिये और एक विशेष-वाक्य है अतः निष्कय विशेष होना चाहिये। यदि हम 'आ' निष्कय निकालते हैं तो विज्ञापिकम के किसी नियम का मंग नहीं होता। मुख्य-पद तो मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया जा चुका है और मुख्य-पद जो निष्कय में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है वह मुख्य वाक्य में भी द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है। अतः ए ई' से 'ओ निष्कय प्रथम आकृति में ली निकाला गया है और इसे फेरीओ अवस्था (Ferio) कहते हैं।

४ ई आ कुछ 'म' 'वि' हैं।

उब 'उ' 'म' हैं।

(निष्कय नहीं)

इस उदाहरण में कोई निष्कय नहीं निकल सकता क्योंकि मुख्य-पद किसी भी वाक्य में एक बार भी द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है। अतः 'ई आ' से हम कोई निष्कय प्रथम आकृति में नहीं निकाल सकते।

ओ आ कुछ म 'वि' नहीं हैं। ओ

उब 'उ' 'म' हैं। आ

(कोई निष्कय नहीं) X

इस उदाहरण में भी कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता क्योंकि मध्यम पद किसी भी वाक्य में एक बार भी द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है। इस प्रकार 'ओ ओ' से प्रथम आकृति में सत्य अवस्था नहीं बन सकती।

इससे सिद्ध हुआ कि प्रथम आकृति में केवल चार योग ही सत्य निष्कर्ष पैदा कर सकते हैं और वे निम्नलिखित हैं :—

१ ओ ओ ओ बारबारा (Barbara)

२ ए ओ ए केलारेण्ट (Celarent)

३ ओ ई ई दारीई (Darii)

४ ए ई ओ फेरीओ (Ferio)

उपर्युक्त सत्य अवस्थाओं को सिद्धियों से निम्नलिखित नियम प्रथम आकृति के होते हैं जिन्हें ध्यानपूर्वक समझना चाहिये :—

(१) मुख्य वाक्य अवश्य सामान्य होना चाहिये।

(२) अमुख्य वाक्य अवश्य विधेयात्मक होना चाहिये।

(१) मुख्य वाक्य अवश्य सामान्य होना चाहिये।

यदि मुख्य वाक्य सामान्य न हो तो यह विशेष होगा। प्रथम आकृति में मुख्य वाक्य में मध्यम-पद उद्देश्य है। यदि वह विशेष हो तो मध्यम-पद द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया जायगा। नियम ३ के अनुसार मध्यम पद कम से कम एक बार अवश्य द्रव्यार्थ में ग्रहण करना चाहिये। यदि यह मुख्यपद में द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है तो अमुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण करना चाहिये। प्रथम आकृति में मध्यम पद अमुख्य वाक्य में विधेय होता है और उसे यहाँ अवश्य ही द्रव्यार्थ में ग्रहण करना चाहिये। यह तब हो सकता है जब अमुख्य वाक्य निषेधात्मक हो क्योंकि केवल निषेधात्मक वाक्य ही अपने विधेय को द्रव्यार्थ में ग्रहण करते हैं। यदि अमुख्य वाक्य निषेधात्मक होगा तो निष्कर्ष अवश्य ही निषेधात्मक होना चाहिये। अतः मुख्य वाक्य

अवश्य ही विध्यात्मक होना चाहिये। यह हम पहले मान चुके हैं कि मुख्य वाक्य विशेष है और हमें अब यह प्रतीत होता है कि वह विध्यात्मक होना चाहिये। मुख्य वाक्य यदि विशेष विध्यात्मक वाक्य होता है तो वह मुख्यपद को द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं करता जो निषेधात्मक निष्कर्ष में द्रव्याप में ग्रहण किया गया है। यदि हम यह मान लें कि मुख्य वाक्य विशेष है तो अनियमित मुख्य-वाक्य का दोष हो जायगा। अतः मुख्य वाक्य विशेष नहीं हो सकता। यह सामान्य ही होना चाहिये।

(१) असुख्य वाक्य अवश्य ही विध्यात्मक होना चाहिये।

यदि असुख्य वाक्य विध्यात्मक न होगा तो वह निषेधात्मक होगा। यदि असुख्य वाक्य निषेधात्मक होगा तो निष्कर्ष अवश्य ही निषेधात्मक होगा और मुख्य वाक्य अवश्य ही विध्यात्मक होना चाहिये। प्रथम आकृति में मुख्य पद मुख्य वाक्य में विधेय है जो विधिवाचक होने के कारण वहाँ द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है किन्तु निष्कर्ष निषेधात्मक होने के कारण मुख्य-पद वहाँ द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है। इस प्रकार वह मानने पर कि असुख्य वाक्य निषेधात्मक रहे तो अनियमित-मुख्य-पद का दोष हो जायगा। अतः असुख्य वाक्य आवश्यक ही विध्यात्मक होना चाहिये।

यह हम पहले कतना चुके हैं कि अरस्तु ने प्रथम आकृति को ही ठीक और वही आकृति माना। इसकी कुछ विशेषताएँ हैं। उन्हें कछावे हैं—

(१) अरस्तु का सिद्धान्त— ‘सबके किये और किसीके किये नहीं’ इस आकृति में ही यही आसानी से लागू होता है।

(२) प्रथम आकृति में ही केवल ‘आ’ वाक्य का निष्कर्ष निकलता है अन्य में नहीं।

(३) प्रथम आकृति में ही चारों प्रकार के वाक्य अर्थात् अ, ए ई ओ सिख होते हैं।

(४) प्रथम आकृति में न तो मुख्यपद और न अमुख्यपद अपने स्थान परिवर्तन की हानि उठाता है क्योंकि अमुख्यपद तो उद्देश्य है और मुख्यपद विधेय है—वाक्य में भी और निष्कर्ष में भी ।

ये विशेषताएँ हैं जिनके कारण अरस्तू ने इसको ही सत्य और सबसे उत्तम आकृति माना है ।

(१३) द्वितीय आकृति की सत्य अवस्थाएँ और नियम

द्वितीय आकृति में मध्यम पद दोनों वाक्यों में विधेय होता है । अब हम द्वितीय आकृति में ८ अवस्थाओं के सत्यासत्य का निर्णय करेंगे ।

(१) आ आ—सब 'वि' 'म' हैं । आ

सब 'उ' 'म' हैं । आ

(कोई निष्कर्ष नहीं) X

इस उदाहरण में कोई निष्कर्ष सम्भव नहीं है । क्योंकि मध्यम पद इसमें द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है । अतः 'आ आ' से द्वितीय आकृति में कोई सत्य निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता ।

(२) आ ए सब 'वि' 'म' हैं । आ सब धातुएँ तत्व हैं ।

कोई 'उ' 'म' नहीं है । ए कोई मिश्र तत्व नहीं है ।

कोई 'उ' 'वि' नहीं है । ए कोई मिश्र धातुएँ नहीं हैं ।

यहाँ इस उदाहरण में एक वाक्य निषेधात्मक है इसलिये निष्कर्ष निषेधात्मक होना चाहिये । यदि हम 'ए' निष्कर्ष निकालें तो सिल-जिज्म का कोई नियम भग नहीं होता, क्योंकि मध्यम पद तो अमुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया जा चुका है । मुख्य पद और अमुख्य पद जो निष्कर्ष में द्रव्यार्थ में ग्रहण किये गये हैं वे अपने वाक्यों में द्रव्यार्थ में ग्रहण किये जा चुके हैं । अतः 'आ ए' से द्वितीय आकृति में 'ए' सत्य निष्कर्ष निकाला गया है तथा इसे कामेस्ट्रेस (Camestres) सत्य अवस्था कहते हैं ।

(१) आ ई तब 'वि' 'म' हैं। आ
कुछ 'उ' 'म' हैं। ई -
(कोई निष्कर्ष नहीं) X

इस उदाहरण में कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता क्योंकि मध्यम-पद दोनों ही वाक्यों में द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है। अतः 'आ ई' कोई निष्कर्ष द्वितीय आकृति में, पैदा नहीं कर सकता है।

(४) ओ ओ तब 'वि' 'म' हैं। आ तब अरब बहुवचन है।

कुछ उ 'म' नहीं हैं। ओ कुछ आनन्दार बहुवचन नहीं है।

कुछ 'उ' 'वि' नहीं है। ओ कुछ आनन्दार अरब नहीं है।

इस उदाहरण में एक वाक्य विशेष और निवेद्यात्मक है अतः निष्कर्ष अवश्य ही विशेष और निवेद्यात्मक होना चाहिये। यदि हम 'ओ' निष्कर्ष निकालते हैं तो सिताक्षिप्त का कोई निवम मग नहीं होता। क्योंकि मध्यम पद अमुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में लिया गया है और ओ निष्कर्ष का विशेष द्रव्यार्थ में लिया गया है वह भी मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है। इतलिये 'आ ओ' वे द्वितीय आकृति में 'ओ' तब निष्कर्ष निकालता है। इसे बारोको (Baroco) तब अवस्था कहते हैं।

(५) ए ओ कोई 'वि' 'म' नहीं है। ए कोई पूर्वाचीन मरख घमां नहीं है।

तब 'उ' 'म' है। आ तब मनुष्य मरखघमां है।

तब 'उ' 'वि' नहीं है। ए कोई मनुष्य पूर्वा चीन नहीं है।

इस उदाहरण में एक वाक्य निवेद्यात्मक है अतः निष्कर्ष भी निवेद्यात्मक होना चाहिये। 'ए' निष्कर्ष निकालने के लिये हमें मध्यम-पद, मुख्य-पद और अमुख्य-पद को द्रव्यार्थ में लेना चाहिये। मध्यम-पद तो मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है तथा मुख्य-पद और अमुख्य-पद भी अपने-अपने वाक्यों में द्रव्यार्थ में ग्रहण किये गये

हैं। इस प्रकार 'ए आ' से द्वितीय आकृति में 'ए' सत्य निष्कर्ष निकलता है। इसे केसारे (Cesare) सत्य अवस्था कहते हैं।

(६) ए ई कोई 'वि' 'म' नहीं है। ए कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है।
कुछ 'उ' 'म' हैं। ई कुछ जीव पूर्ण है।
कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं। ओ कुछ जीव मनुष्य नहीं हैं।

इस उदाहरण में एक प्रतिज्ञा वाक्य निषेधात्मक है अतः निष्कर्ष निषेधात्मक होना चाहिये। तथा एक वाक्य विशेष है अतः विशेष होना चाहिये। यदि हम 'ओ' निष्कर्ष निकालते हैं तो सिलानिज्म का एक भी नियम भंग नहीं होता। मध्यम-पद मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में लिया गया है और मुख्य पद जो निष्कर्ष में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है वह मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है। इसलिये 'ए ई' से द्वितीय आकृति में 'ओ' निष्कर्ष सत्य निकलता है। इस अवस्था को फेस्तीनो (Festino) कहते हैं।

(७) ई आ कोई 'वि' 'म' नहीं है। ई
सब 'उ' 'म' हैं। आ
(कोई निष्कर्ष नहीं) ×

इस उदाहरण में मध्यम पद दोनों वाक्यों में द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है, अतः कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता।

ओ आ कुछ 'वि' 'म' नहीं हैं। ओ
सब 'उ' 'म' हैं। आ
(कोई निष्कर्ष नहीं) ×

इस उदाहरण में एक वाक्य विशेष और निषेधात्मक है, इसलिये निष्कर्ष भी विशेष और निषेधात्मक होना चाहिये। यदि निषेधात्मक विशेष निष्कर्ष होगा तो वह विधेय को द्रव्यार्थ में ग्रहण करेगा और वह मुख्य-वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है। अतः 'ओ आ' से द्वितीय आकृति में कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता।

इस प्रकार द्वितीय आकृति में केवल ४ योग ही उत्पन्न निष्कर्ष
निकाल सकते हैं और वे निम्नलिखित हैं :—

- | | | |
|-----------|-------------|---------------|
| (१) ए आ ए | केसारे | (Cesare) |
| (२) आ ए ए | कामेस्त्रेस | (Camestres) |
| (३) ए ई ओ | फेस्टीनो | (Festino) |
| (४) आ ओ ओ | बारोको | (Baroco) |

द्वितीय आकृति के विरोध नियम निम्नलिखित हैं :—

१. मुख्य वाक्य सामान्य ही होना चाहिये ।

२. दोनों वाक्यों में से एक वाक्य विशेषात्मक होना चाहिये ।

नियम १—यदि मुख्य वाक्य सामान्य न हो तो यह विशेष
होगा । द्वितीय आकृति में मुख्य-पद मुख्यवाक्य में उद्देश्य है । यदि
मुख्य पद विरोध हो तो मुख्य-पद प्रत्यार्थ में ग्रहण नहीं किया जायगा ।
इसलिये वह निष्कर्ष में भी प्रत्यार्थ में ग्रहण नहीं किया जा सकता क्योंकि
निष्कर्ष में वह विशेष पद है । अतः निष्कर्ष अवश्य ही विषयात्मक होना
चाहिये क्योंकि केवल विषयात्मक वाक्य ही अपने उद्देश्य को प्रत्यार्थ
में ग्रहण नहीं करते । जब निष्कर्ष विषयात्मक होगा तो दोनों प्रतिष्ठा
वाक्य भी विषयात्मक ही होने चाहिये जिससे कि उनके विषय प्रत्यार्थ
में ग्रहण किये जा सकें । द्वितीय आकृति में दोनों वाक्यों में मध्यम पद
विषय होता है । इसलिये वह एक बार भी प्रत्यार्थ में ग्रहण नहीं किया
गया है । अतः यदि मुख्य वाक्य को विरोध बनाना चाय तो प्रत्यार्थी
मध्यम-पद का बोध होगा । इस हेतु है मुख्य वाक्य अवश्य ही
सामान्य होना चाहिये ।

नियम २—द्वितीय आकृति में मध्यम पद दोनों वाक्यों में
विषय है । वह हम जानते हैं कि विधि वाक्य अपने विषय को कभी
प्रत्यार्थ में ग्रहण नहीं करते किन्तु मध्यम-पद को कम से कम एक बार

अवश्य ही द्रव्यार्थ में ग्रहण करना चाहिये । अतः यह आवश्यक है कि दोनों में से एक निषेधात्मक वाक्य हो ।

(१४) तृतीय आकृति की सत्य अवस्थाएँ और नियम

तृतीय आकृति में मध्यम पद दोनों वाक्यों में उद्देश्य होता है । अब हम ८ अवस्थाओं का इसमें विचार करते हैं और देखते हैं कि कौन-कौन सत्य सिद्ध होती हैं ।

- (१) आ आ सत्र 'म' 'वि' है । आ सत्र मनुष्य समझदार हैं ।
 सत्र 'म' 'उ' है । आ सत्र मनुष्य मरणशील हैं ।
 . कुछ 'उ' 'वि' है । ई . कुछ मरणशील समझदार हैं ।

इस उदाहरण में दोनों वाक्य विधिवाचक हैं इसलिये निष्कर्ष भी विध्यात्मक ही होना चाहिये । यदि हम 'आ' निष्कर्ष निकालते हैं तो हमें अमुख्य पद को अमुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण करना पड़ेगा और यह वहाँ द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है । अतः इस योग से 'आ' निष्कर्ष निकालना असम्भव है । यदि हम 'ई' निष्कर्ष निकालें तो सिलाजिन्म के किसी नियम का भग नहीं होता । क्योंकि मध्यम-पद तो दोनों वाक्यों में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है तथा निष्कर्ष में कोई पद अयुक्त रीति से द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है अतः 'आ आ' से हमें तृतीय आकृति में 'ई' निष्कर्ष मिलता है । यह सत्य अवस्था दाराप्ति (Darapti) कहलाती है ।

(२) आ ए सत्र 'म' 'वि' हैं । आ

कोई 'म' 'उ' नहीं हैं । ए

(कोई निष्कर्ष नहीं) ;

इस उदाहरण में कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता क्योंकि एक वाक्य निषेधात्मक है अतः निष्कर्ष निषेधात्मक होना चाहिये । जब

निपेधात्मक निष्कर्ष होगा तो वह विशेष को द्रव्यार्थ में ग्रह्य करेगा जो कि मुख्य-पद है और वह मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रह्य नहीं किया गया है। अतः इस योग से कोई निष्कर्ष सम्भव नहीं।

(३) आ ई सब 'म' 'वि' हैं। आ सब बीमारियों दुःखद हैं।
 कुछ 'म' 'उ' हैं। ई कुछ बीमारियों रोकने योग्य हैं।
 कुछ 'उ' 'वि' हैं। ई कुछ रोकने योग्य वस्तुएं
 दुःखद हैं।

इस उदाहरण में एक वाक्य विशेष है तथा दोनों वाक्य विधि-वाचक हैं। अतः निष्कर्ष विशेष विधि वाचक वाक्य होगा। जब हम इस योग से 'ई' निष्कर्ष निकालते हैं तब सिलाबिक्रम के किसी नियम का भंग नहीं होगा क्योंकि मध्यम-पद तो एक बार मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में लिखा ही था कुछ है। तथा निष्कर्ष में किसी पद को अत्रुक्त पीठि से द्रव्यार्थ में लिखा ही नहीं गया है। इतने छिड़ हुआ कि 'आ ई' से हमें सरथ निष्कर्ष 'ई' मिलता है। इस सब सबका को वास्तासी (Datisi) करते हैं।

(४) आ जो सब 'म' 'वि' हैं। आ
 कुछ 'म' 'उ' नहीं हैं। जो
 (कोई निष्कर्ष नहीं) X

इस उदाहरण में कोई निष्कर्ष सम्भव नहीं। यदि कोई निष्कर्ष निकाला भी जाय तो वह निपेधात्मक होगा और इस कारण निष्कर्ष यह विशेष जो कि मुख्य पद है उसे द्रव्यार्थ में लेना पड़ेगा। किन्तु वह मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में नहीं लिखा गया है। अतः इस योग से कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता।

(५) ए आ कोई 'म' 'वि' नहीं है। ए कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है।
 तब 'म' 'उ' हैं। आ तब मनुष्य समझदार है।

∴ कोई 'उ' 'वि' नहीं है। ओ : कुछ समझदार जीव पूर्ण नहीं हैं।

इस उदाहरण में एक वाक्य निषेधात्मक है इसलिये निष्कर्ष निषेधात्मक होना चाहिये। यदि हम 'ए' निष्कर्ष निकालें तो अमुख्य पद निष्कर्ष में द्रव्यार्थ में हो जायगा और यह अमुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया नहीं गया है। यदि हम 'ओ' निष्कर्ष निकालें तो किसी सिलानिज्म के नियम का भग नहीं होता है। तथा मध्यम-पद दोनों वाक्यों में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है। मुख्य पद जो निष्कर्ष में द्रव्यार्थ में लिया गया है वह मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है। इस प्रकार 'ए ओ' से हम 'ओ' निष्कर्ष तृतीय आकृति में निकाल सकते हैं। इस सत्य अवस्था को फेलाप्टोन (Felapton) कहते हैं।

(६) ए ई कोई 'म' 'वि' नहीं है। ए कोई आक्रामक युद्ध न्यायपूर्ण नहीं है।
कुछ 'म' 'उ' हैं। ई कुछ आक्रामक युद्ध सफल होते हैं।
∴ कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं। ओ . कुछ सफल बातें न्यायपूर्ण नहीं होती हैं।

इस उदाहरण में क्योंकि एक वाक्य निषेधात्मक है और दूसरा विशेष वाक्य है इसलिये यदि कोई निष्कर्ष हो सकता है तो वह निषेधात्मक विशेष हो सकता है। जब हम 'ओ' निष्कर्ष निकालते हैं तो सिलानिज्म का कोई नियम भग नहीं होता क्योंकि मध्यम-पद तो मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया जा चुका है तथा मुख्य पद जो निष्कर्ष में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है वह भी मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है। अतः तृतीय आकृति में 'ए ई' से 'ओ' सत्य अवस्था निकल सकती है इसको फेरीसोन (Ferison) कहा जाता है।

(७) ईं आ कुछ 'म' 'मि' हैं। ईं कुछ मनुष्य बुद्धिमान हैं।

उब 'म' 'उ' हैं। आ उब मनुष्य मरवायील हैं।

कुछ 'उ' 'मि' हैं। ईं कुछ मरवायील बीब बुद्धिमान हैं।

इस उदाहरण में एक वाक्य विशेष है इसलिये निष्कय भी विशेष होगा। और दोनों वाक्य विधिवाक्य हैं अतः निष्कय विध्यात्मक ही होगा। यदि हम इससे ईं निष्कय निकालें तो हम सिल्लाबिस्म का कोई नियम भंग नहीं करते। अतः यह सिद्ध है कि तृतीय आकृति में 'ईं आ' से ईं निष्कय निकाला जा सकता है। इसे तार्किक लोग डीसामीस (Disamis) कहते हैं।

(८) ओ आ कुछ 'म' 'मि' नहीं हैं। ओ कुछ मनुष्य बुद्धिमान नहीं हैं।

उब 'म' 'उ' हैं। आ उब मनुष्य मरवायील हैं।

कुछ 'उ' 'मि' नहीं हैं। ओ कुछ मरवायील बीब बुद्धिमान नहीं हैं।

इस उदाहरण में एक वाक्य विशेष और निषकारक है इसलिये निष्कय नियम से 'ओ' ही होगा। जब हम 'ओ' निष्कय निकालते हैं तो सिल्लाबिस्म के किसी नियम का भंग नहीं होता। इस तरह 'ओ आ' से हमें 'ओ' निष्कय मिलता है। इसे बोकार्डो (Bocardo) कहा जाता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि तृतीय आकृति में छः भोग सत्य आकृतियों प्रदान करते हैं और वे निम्नलिखित हैं:—

- (१) आ आ ईं दारप्टी (Darapti)
- (२) ईं आ ईं डीसामीस (Disamis)
- (३) आ ईं ईं दैटीसी (Datisi)
- (४) ए आ ओ फेलाप्टोन (Felapton)
- (५) ओ आ ओ बोकार्डो (Bocardo)
- (६) ए ई ओ फेरिसेन (Ferison)

तृतीय आकृति के निम्नलिखित विशेष नियम हैं जिनका विशेष-रूप से अध्ययन करना चाहिये :—

(१) अमुख्य वाक्य अवश्य विधिवाचक होना चाहिये ।

(२) निष्कर्ष अवश्य विशेष होना चाहिये ।

नियम १—अमुख्य वाक्य अवश्य ही विध्यात्मक होना चाहिये । यदि अमुख्य वाक्य विध्यात्मक न हो तो यह निषेधात्मक होना चाहिये । यदि अमुख्य वाक्य निषेधात्मक हो तो मुख्य वाक्य अवश्य ही विध्यात्मक होना चाहिये और निष्कर्ष भी निषेधात्मक होना चाहिये । तृतीय आकृति में मुख्य-पद मुख्य वाक्य में विधेय है । क्योंकि मुख्य वाक्य विध्यात्मक है अतः मुख्य-पद तो द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है, किन्तु मुख्य-पद निष्कर्ष में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है क्योंकि वह निषेधात्मक है । इसलिये यदि हम अमुख्य वाक्य को निषेधात्मक रखते हैं तो अनियमित^१-मुख्य-पद का दोष होता है । अतः यह आवश्यक है कि अमुख्य वाक्य विध्यात्मक ही होना चाहिये ।

नियम २—निष्कर्ष अवश्य विशेष होना चाहिये । तृतीय आकृति में अमुख्य-पद अमुख्य वाक्य में विधेय होता है । विशेष नियम १ के अनुसार अमुख्य-पद विध्यात्मक है । विध्यात्मक वाक्य इसके विधेय को द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं करता । अतः अमुख्य-पद अमुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है और इसीलिये निष्कर्ष में भी द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया जा सकता । अमुख्य-पद निष्कर्ष का उद्देश्य है और केवल विशेष वाक्य ही अपने उद्देश्यों को द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं करते । इसलिये यह आवश्यक है कि निष्कर्ष

विशेष ही होना चाहिये । अथवा हम अनियमित-अमुख्य-पद' का दोष पैदा करेंगे ।

चतुर्थ आकृति की सत्य अवस्थाएँ और नियम ।

यह हम जानते हैं कि चतुर्थ आकृति में मध्यम-पद मुख्य वाक्य में विभेद होता है तथा अमुख्य वाक्य में उद्देश्य होता है । अब वहाँ हम विचार करेंगे कि कौन-कौन साठ अवस्थाओं में से इस आकृति में उत्पन्न हो सकती है :—

- (१) आ आ सब 'वि' 'म' हैं । आ सब मनुष्य जानवर हैं ।
 सब 'म' 'उ' हैं । आ सब जानवर मरवाहीत हैं ।
 सब 'उ' 'वि' हैं । ई सब मरवाहीत वस्तु मनुष्य हैं ।

इस उदाहरण में दोनों ही वाक्य विध्यात्मक हैं इसलिये निष्कय विध्यात्मक ही होगा । यदि हम 'आ' निष्कय निकालते हैं तो अमुख्य-पद निष्कय में द्रव्यार्थ में प्रहरा किया जावगा जब कि वह अमुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में प्रहरा नहीं किया गया है । यदि हम 'ई' निष्कय निकालते हैं तो विज्ञाविज्ञ के किसी नियम का उल्लंघन नहीं होगा । अतः 'आ आ' से उत्पन्न निष्कय 'ई' ही निकल सकता है और इस अवस्था को ब्रामान्तीप (Bramantip) कहते हैं ।

- (२) आ ए सब 'वि' 'म' हैं । आ सब मनुष्य मरवाहीत हैं ।
 कोई 'म' 'उ' नहीं है । ए कोई मरवाहीत पुरुष नहीं है ।
 कोई 'उ' 'वि' नहीं है । ए कोई पुरुष जीव मनुष्य नहीं है ।

इस उदाहरण में एक वाक्य निषेधात्मक होने से निष्कर्ष निषेधात्मक होना चाहिये । 'ए' निष्कय निकालने में विज्ञाविज्ञ का कोई नियम संबंधित नहीं होता । इसलिये 'आ ए' से हम 'ए' निष्कय निकाल सकते

(६) ए ई सब 'वि' 'म' नहीं हैं। ए कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है।
कुछ म' 'उ' हैं। ई कुछ पूर्ण बीब समझदार
बीब हैं।।

कुछ 'उ' वि नहीं हैं। ओ कुछ समझदार बीब मनुष्य
महीं हैं।

इस उदाहरण में एक वाक्य नियमात्मक है और दूसरा विशेष
वाक्य है अतः निष्कर्ष विशेष वाक्य नियमात्मक होगा। 'ओ' निष्कय
निकलाने में हम सिद्धाविष्म के किसी नियम का मंग नहीं करते।
इसलिये ए ई से चतुर्थ आकृति में हम केवल 'ओ' निष्कय ही निकाल
सकते हैं। इस सत्य समस्या को फ्रेडरिसेन (Fredison) कहा जाता है।

(७) ई का कुछ 'वि' म' हैं। ई कुछ धानदार मनुष्य हैं।
सब 'म' 'उ' हैं। आ सब मनुष्य मर्यादीस हैं।
कुछ उ' 'वि' हैं। ई कुछ मर्यादीस बीब
धानदार हैं।

इस उदाहरण में एक वाक्य विशेष है और दोनों वाक्य विधि-
वाचक हैं; अतः निष्कय वाक्य ही विधिवाचक विशेष होना चाहिये।
अदि हम ई निष्कय निकालते हैं तो हम सिद्धाविष्म के किसी नियम
का उल्लंघन नहीं करते। इसलिये 'ई आ' से हमें चतुर्थ आकृति में 'ई'
निष्कय मिलता है। और इस सत्य समस्या को डीमारीस
(Dimaris) कहा जाता है।

(८) ओ ओ कुछ 'वि' 'म' नहीं है। ओ
सब 'म' 'उ' हैं। आ
(कोई निष्कय नहीं) X

इस उदाहरण से कोई निष्कय नहीं निकल सकता। क्योंकि एक

वाक्य निषेधात्मक है। अतः निष्कर्ष भी निषेधात्मक ही होना चाहिये। इसका परिणाम यह होगा कि निष्कर्ष में मुख्य-पद को द्रव्यार्थ में लेना पड़ेगा जो मुख्य वाक्य में नहीं लिया गया है। अतः इस योग से कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता।

इस प्रकार हम देखते हैं कि चतुर्थ आकृति में निम्नलिखित सत्य अवस्थाएँ हैं।

(१) आ आ ई ब्रामान्टीप (Bramantip)

(२) आ ए ए कामेनेज़ (Camenes)

(३) ई आ ई डीमारीस (Dimaris)

(४) ए आ ओ फेसापो (Fesapo)

(५) ए ई ओ फ्रेसीसोन (Fresison)

चतुर्थ आकृति के विशेष नियम निम्नलिखित हैं। इनका ध्यानपूर्वक अध्ययन करना चाहिये।—

(१) यदि मुख्य वाक्य विधिवाचक हो तो अमुख्य वाक्य सामान्य होना चाहिये।

(२) यदि मुख्य वाक्य विधिवाचक हो तो निष्कर्ष विशेष होना चाहिये।

(३) यदि दोनों में से कोई निषेधात्मक हो तो मुख्य वाक्य अवश्य ही सामान्य होना चाहिये।

नियम १—चतुर्थ आकृति में मध्यम पद मुख्य वाक्य में विधेय होता है। अतः यदि मुख्य वाक्य विध्यात्मक हो तो उसका विधेय द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया जा सकता। मध्यम-पद कम से कम एक बार अवश्य द्रव्यार्थ में ग्रहण करना चाहिये। चतुर्थ आकृति में मध्यम-पद अमुख्य वाक्य का उद्देश्य है। विशेष वाक्य अपने उद्देश्यों को द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं करते। अतः यदि हमें मध्यम-पद को द्रव्यार्थ

में ग्रहण करना है तो असुख्य वाक्य अवश्य ही सामान्य होना चाहिये। इससे यह सिद्ध हुआ कि यदि सुख्य वाक्य विधियात्मक हो तो असुख्य वाक्य अवश्य ही सामान्य होना चाहिये।

नियम २—यदि असुख्य वाक्य विधियात्मक हो तो निष्कर्ष विशेष होना चाहिये। अतुल्य आकृति में असुख्य पद असुख्य वाक्य में विशेष होता है। यदि असुख्य वाक्य विधियात्मक हो तो असुख्य पद द्रव्यार्थ में नहीं लिखा जा सकता और वह निष्कर्ष में भी द्रव्यार्थ में नहीं लिखा जा सकता। यहाँ निष्कर्ष असुख्य-पद का उद्देश्य है और विशेष वाक्य अपने उद्देश्यों को द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं करते। अतः निष्कर्ष इस अवस्था में अवश्य ही विशेष होना चाहिये।

नियम ३—यदि दोनों में से एक ही वाक्य नियेतात्मक हो तो सुख्य वाक्य अवश्य ही सामान्य होना चाहिये। यदि दोनों में से एक वाक्य नियेतात्मक है तो निष्कर्ष अवश्य ही नियेतात्मक होगा। और उसका विशेष द्रव्यार्थ में ग्रहण किया जायगा। अतः सुख्य पद द्रव्यार्थ में ग्रहण करना चाहिये। अतुल्य आकृति में सुख्य-पद सुख्य वाक्य में उद्देश्य है और वह हम जानते हैं कि केवल सामान्य वाक्य ही, अपने उद्देश्यों को द्रव्यार्थ में ग्रहण करते हैं। अतः इस अवस्था में सुख्य वाक्य अवश्य ही सामान्य होना चाहिये।

संक्षेप में चार आकृतियों की अवस्थाओं के वर्गीकरण के बाद यह निश्चित हो चुका है कि यदि हम अवस्था (Mood) से यही समझते हैं कि यह एक प्रकार का शिक्षाविश्रम का रूप है जो अज्ञान-भूत प्रतीति वाक्यों के द्वारा और परिश्रम से निर्मित किया जाता है तो हम १४ सम्भवनीय अवस्थाओं में से केवल १२ अवस्थाओं में रूप निष्कर्ष निकाल सकते हैं। वह पहले बतलाया जा चुका है कि प्रत्येक आकृति में सम्भवनीय अवस्थाएँ १५ होती हैं; उनमें से प्रथम

आकृति में चार अवस्थाएँ ठीक हैं, द्वितीय आकृति में चार अवस्थाएँ ठीक हैं, तृतीय आकृति में छः अवस्थाएँ ठीक हैं और चतुर्थ आकृति में पाँच अवस्थाएँ ठीक होती हैं।

(१६) सिलाजिज्म के अन्य प्रकार

उपर्युक्त विवेचन ने सिलाजिज्म के कुछ अन्य प्रकार भी हमें बतलाए हैं और वे निम्नलिखित हैं —

(१) मौलिक (Fundamental)

(२) निर्बल (Weakened)

(३) सबल (Strengthened)

मौलिक (Fundamental) सिलाजिज्म वह है जिसमें कोई भी पद आवश्यकता से अधिक द्रव्यार्थ में ग्रहण न किया गया हो। अर्थात् जिसमें चरम पदों में से कोई पद, वाक्यों में द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया हो जब तक कि निष्कर्ष में द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया हो। तथा मध्यमपद जिसमें एक बार से अधिक द्रव्यार्थ में ग्रहण न किया गया हो। सिलाजिज्म के नियमानुसार मध्यमपद कम से कम एक बार द्रव्यार्थ में अवश्य ग्रहण करना चाहिए और निष्कर्ष में कोई पद द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं करना चाहिये जब तक कि वह प्रतिज्ञा वाक्यों में द्रव्यार्थ में ग्रहण न किया जाय। इस दृष्टि से यदि हम १६ अवस्थाओं पर विचार करें तो हमें प्रतीत होगा कि दाराप्ती (Darapti) तृ० आ० फेलाप्टोन तृ० आ० और फेसापो (Fesapo) च० आ० में मध्यमपद दोनों प्रतिज्ञा वाक्यों में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है तथा एक अवस्था में अर्थात् ब्रामानटीप (Bramantip) च० आ० में मुख्य-पद मुख्य वाक्य में द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है किन्तु निष्कर्ष में द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है। उसी प्रकार हम कह सकते हैं कि दाराप्ती, फेलाप्टोन और फेसापो में मध्यम पद आवश्यकता से अधिक द्रव्यार्थ में ग्रहण

किया गया है और ब्रामानदीप में मुख्य-पद व्यर्थ में ब्रह्मार्थ में प्रहस्य किया गया है। इसका अभिप्राय यह है कि इस प्रकार ब्रह्मार्थ में प्रहस्य करना निष्कर्ष के लिये आवश्यक नहीं है। यदि मध्यम-पद दो बार के स्थान पर एक बार ही पारासी फलाप्पेन और फेलापो में प्रहस्य किया गया होता तब भी पर्याप्त था और यदि ब्रामानदीप में मुख्य पद न भी ब्रह्मार्थ में प्रहस्य किया होता तब भी हमें यथेष्ट निष्कर्ष मिल जाता।

इस प्रकार १९ अन्य अवस्थाओं में से १५ अवस्थाएँ मौलिक (Fundamental) हैं और केवल ४ अवस्थाएँ पारासी फेलाप्पेन ब्रामानदीप और फेलापो अभौलिक हैं क्योंकि इनमें पदों का ब्रह्मार्थ में प्रहस्य करना आवश्यकता से अधिक है जिसकी, अन्य निष्कर्ष निकालने में कोई आवश्यकता नहीं है।

निर्बल (Weakened) सिद्धांतिजम् यह है जिसमें हम विशेष निष्कर्ष निकालते हैं यद्यपि प्रतिज्ञा वाक्यों के अनुसार सामान्य निष्कर्ष निकल सकता है। इसको समाधिष्ट अवस्था भी कहते हैं। उदाहरणार्थ हम देख चुके हैं कि 'आ आ' के योग से प्रथम प्राकृति में 'आ' निष्कर्ष निकलता है और इस अवस्था को बारबार कहते हैं। वहाँ 'आ' निष्कर्ष निकलता है वहाँ 'ई' भी निकल सकता है क्योंकि सामान्य के लिये विशेष का लय अन्तर्भूत रहता है। इसी प्रकार वहाँ निष्कर्ष 'ए' निकलता जाता है वहाँ 'आ' भी निकल सकता है। इस प्रकार वहाँ कहीं सामान्य निष्कर्ष निकलता जाता है वहाँ विशेष निष्कर्ष भी निकल सकता है। इसलिये वहाँ सामान्य प्रतिज्ञा वाक्यों से विशेष निष्कर्ष निकलता जाता है वह सिद्धांतिजम् का निर्बल रूप कहलाता है क्योंकि इस अवस्था में निष्कर्ष निर्बल हो गया है।

यह हम पहले देख चुके हैं कि १५ अवस्थाओं में से केवल १९

अवस्थाएँ ऐसी हैं जो सत्य हैं। इन १६ में से केवल ५ अवस्थाएँ हैं जिनमें सामान्य निष्कर्ष निकाला जाता है। वे हैं (१) बारबारा (२) केलारेण्ट (५) केसारे (४) कामेस्ट्रेस (५) कामेनेज़। ये सब सिलाजिज्म में निर्वल बनाई जा सकती हैं यदि इनसे विशेष निष्कर्ष निकाला जाय। इनके निर्वल रूप ये होंगे:—(१) बारबारी (Barbari) आ आ ई (२) केलारोन्ट (Celaront) ए आ ओ (३) केजारो (Cesaro) ए आ ओ (४) कामेस्ट्रोज़ (Camestres) आ ए ओ और (५) कामेनोज़ (Camenos) आ ए ओ। तृतीय आकृति में सारे निष्कर्ष विशेष हैं अतः उसमें कोई निर्वल रूप हो ही नहीं सकता। जितने निर्वल रूप हैं वे सब प्रथम, द्वितीय और चतुर्थ आकृतियों में ही पाए जाते हैं।

सबल (Strengthened) सिलाजिज्म वह है जिसमें प्रतिज्ञा वाक्यों में से एक वाक्य आवश्यकता से अधिक सबल होता है। यद्यपि निष्कर्ष उससे कम बलवाले ही वाक्य से निकल सकता है। इसका अभिप्राय यह है कि दो में से एक वाक्य सामान्य के स्थान पर विशेष हो तब भी निष्कर्ष सही निकल सकता है। जैसे, दाराप्ती (Darapti)

सब 'म' 'वि' हैं।

सब 'म' 'उ' हैं।

कुछ 'उ' 'वि' हैं।

इस उदाहरण में मुख्य वाक्य जो सामान्य है यदि उसके स्थान पर विशेष वाक्य रख दिया जाय तो वही निष्कर्ष सरलता से निकल सकता है। जैसे

कुछ 'म' 'वि' हैं।

सब 'म' 'उ' हैं।

• कुछ 'उ' 'वि' हैं।

इस अवस्था का वृत्त नाम रखा गया है और उसे डिसमिरी (Disamis) कहते हैं। इसी प्रकार इस उदाहरण में भी दिये हुए प्रमुख वाक्य के स्थान पर जो कि 'आ' वाक्य है यदि हम तत्संगत 'ई' वाक्य से लें तो भी वही निष्कर्ष निकल आया। इसको हम दासोसी (Datisi) कहेंगे।

इससे स्पष्ट है कि वे सब विलक्षणताओं को मौलिक नहीं है क्योंकि दासोसी केलाप्योन सामान्यीय और केलापो उनको सबल बनाया गया है। दासोसी का परीक्षण हम अभी कर चुके हैं। केलाप्योन (यू आ) में मुख्य वाक्य जो कि 'ए' वाक्य है आवश्यकता है जबकि क्लबान है जिसकी निष्कर्ष के लिये आवश्यकता नहीं। यदि मुख्य वाक्य 'ओ' भी हो तो वही निष्कर्ष निकल सकता है। यह होगा बोकार्डो (Bocardo)। सामान्यीय में भी मुख्य 'आ' है उसके स्थान में हम परतत्पूरक 'ई' वाक्य ले सकते हैं और वह होगा डीमारीस (Dimaris)। तथा केलापो में प्रमुख वाक्य जो 'आ' है उसके स्थान पर 'ई' लिया जा सकता है और वह होगा फ्रेडिसेन (Fredison)। इससे यह स्पष्ट हो गया कि सबल वाक्यों को बदल कर उनके स्थान पर निर्बल वाक्य रखने से भी वही निष्कर्ष निकल सकता है।

यहाँ यह विशेष कम से ध्यान देने योग्य है कि उपर्युक्त ४ अवस्थाओं के अतिरिक्त भी कि सबल विलक्षणता हैं तथा समाविष्ट अवस्थाएँ भी केवल कामेनीय को छोड़कर सबल विलक्षणता हैं। यहाँ तक कि कामेनीय का सम्बन्ध है इसमें कोई वाक्य अनावश्यक कम से क्लबान नहीं बनाया गया है जिसकी कि आवश्यकता नहीं है क्योंकि यदि उसके स्थान पर हम तत्संगत विशेष वाक्य ग्रहण करते हैं तो निष्कर्ष भी वही निकलेगा। किसे

सब 'वि' 'म' हैं।	आ
कोई 'म' 'उ' नहीं है।	ए कामेनोज़ !
∴ कुछ 'उ' वि' नहीं है।	ओ (Camenos)

इस उदाहरण में यदि हम मुख्य वाक्य में 'आ' के स्थान में 'ई' वाक्य लें या अमुख्य वाक्य में 'ए' के स्थान पर 'ओ' लें तो हम देखेंगे कि कोई निष्कर्ष नहीं निकलता। अतः कामेनोज़ को सबल सिलाजिज्म कहना युक्त नहीं है।

यह ध्यान देना चाहिये कि कामेनोज़ में अमुख्य पद 'उ' अनावश्यक रीति से द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है। यह अमुख्य वाक्य में तो द्रव्यार्थ में ग्रहण किया गया है किन्तु निष्कर्ष में द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया गया है इसलिये इसे मौलिक सिलाजिज्म नहीं कहा जा सकता। मौलिक सिलाजिज्म में कोई भी पद अनावश्यक रूप से द्रव्यार्थ में ग्रहण नहीं किया जाता। अतः हम निश्चयपूर्वक कह सकते हैं कि कामेनोज़ मौलिक सिलाजिज्म नहीं माना जा सकता किन्तु इसको सबल सिलाजिज्म कह सकते हैं।

अवशिष्ट समाविष्ट अवस्थाएँ अर्थात् बारवारी (आ आ ई—प्र० आ०) केलारोष्ट (ए आ ओ—प्र० आ०) केसारो (ए आ ओ—द्वि० आ०) सब सबल सिलाजिज्म हैं। बारवारी में अमुख्य वाक्य निर्बल बनाया जा सकता है और वही निष्कर्ष निकाला जा सकता है—आ ई ई-प्र० आ०—दारीई। केलारोष्ट में अमुख्य वाक्य को निर्बल किया जा सकता है और वही निष्कर्ष निकाला जा सकता है—ए ई ओ—फेरिओ। केसारो में अमुख्य वाक्य 'ई' हो सकता है और फिर भी निष्कर्ष 'ओ' ही निकाला जा सकता है—ए ई ओ—फेस्तीनो। तथा कामेस्ट्रोस में अमुख्य वाक्य 'ओ' हो सकता है और वही निष्कर्ष निकाला जा सकता है—आ ओ ओ—बारोको।

इस प्रकार यदि हम सब समाविष्ट अवस्थाओं का विचार करें तो हम कह सकते हैं कि सबसे तिलाविज्म आठ प्रकार की है:—

बारबारी कैलायोयड—प्र आ
 कैसरो कामेनोस—द्वि आ
 बारसी कैलाप्योन—तृ आ
 बामाग्योप कैलापो—च० आ

यदि फिर हम समाविष्ट अवस्थाओं को विचार में लें अर्थात् वे अवस्थाएँ जो मौलिक नहीं हैं। वे संख्या में ५ हैं:—बारसी कैलाप्योन, बामाग्योप, कैलापो और कामेनोस ।

संदेह में हम यही कह सकते हैं कि एक तिलाविज्म इसलिये सकल कहलाती है क्योंकि दोनों में से एक वाक्य इसका सकल कर दिया जाता है तथा अन्य तिलाविज्म निर्बल इसलिये कहलाती है क्योंकि इसका निष्कर्ष निबल होता है। सकल तिलाविज्म में दोनों में से एक वाक्य निबल बन गया या छूटा है तथा निर्बल तिलाविज्म में निष्कर्ष अधिक सकल भी हो सकता है।

(१७) शुद्ध हेतुहेतुमद् तिलाविज्म तथा शुद्ध वैकल्पिक तिलाविज्म ।

अब निरपेक्ष या नियत तिलाविज्म के बचन के अनन्तर शुद्ध हेतुहेतुमद् तिलाविज्म तथा शुद्ध वैकल्पिक तिलाविज्म का बचन करते हैं। जिसमें तीनों वाक्य निरपेक्ष होते हैं उसे शुद्ध निरपेक्ष तिलाविज्म कहते हैं। उसी प्रकार शुद्ध हेतुहेतुमद् तिलाविज्म उल कहते हैं जिसमें तीनों हेतुहेतुमद् वाक्य हों तथा शुद्ध वैकल्पिक उसे कहते हैं जिसमें तीनों ही वाक्य वैकल्पिक हों ।

जहाँ तक शुद्ध हेतुहेतुमद् तिलाविज्म का सम्बन्ध है उसमें तीनों ही वाक्य हेतुहेतुमद् होते हैं। वह हम यह सुक है कि हेतुहेतुमद् वाक्यों में उसी प्रकार शुद्ध और परियाय का भेद पाया जाता है যে যে যে যে

निरपेक्ष वाक्य में । अतः यह सर्वथा सम्भव है कि हेतुहेतुमद् सिलाजिज्म के उतने और वैसे ही रूप हो सकते हैं जितने कि निरपेक्ष सिलाजिज्म के । उदाहरणार्थ,

यदि क ख है तो ग घ है ।

यदि घ ङ है तो क ख है ।

∴ यदि घ ङ है तो ग घ है ।

शुद्ध वैकल्पिक सिलाजिज्म के बारे में इतना ही कहना पर्याप्त है कि इसमें तीनों ही वाक्य वैकल्पिक होते हैं और सब वैकल्पिक वाक्य विधिवाचक ही होते हैं । अतः जो नियम गुण से सम्बन्ध रखते हैं उनका यहाँ बिलकुल उपयोग नहीं होता है । तथा शुद्ध वैकल्पिक वाक्य इतने दुर्लभ हैं कि उनके विशेष विवेचन करने की आवश्यकता ही नहीं । इसके अतिरिक्त शुद्ध हेतुहेतुमद् तथा वैकल्पिक वाक्यों से बनाए हुए अनुमानों के रूप व्यवहार में भी कम आते हैं ।

अभ्यास प्रश्न

- १ सिलाजिज्म क्या है स्पष्ट समझाइये । सिलाजिज्म की रचना क्या है ? इसके कितने भेद हैं ?
- २ अरस्तू का सिलाजिज्म के विषय में मूल सिद्धान्त क्या है ? इसका स्पष्ट विवेचन करो । यह प्रथम आकृति के लिये ही क्यों उपयुक्त समझा गया है ?
३. सिलाजिज्म मध्यम पद का क्या स्थान है ? मध्यम पद का कम से कम एक बार द्रव्यार्थ में ग्रहण करना क्यों आवश्यक है ?
४. सिलाजिज्म के कितने अवयव होते हैं ? उनके नाम क्या हैं और क्यों ?
- ५ सिलाजिज्म में कितने पद प्रयुक्त होते हैं ? यदि कम या ज्यादा प्रयोग किये जायँ तो क्या आपत्ति होगी ?
६. सिलाजिज्म के विषय में लेम्बर्ट के क्या सिद्धान्त हैं ? उनका स्पष्ट विवेचन करो ।

- ७ संक्षेप में सिलाबिन्धु के नियमों का उदाहरणपूर्वक वर्णन करो ।
८. सिद्ध करो :—
- (क) दो नियेष वाक्यों से कोई निष्कर्ष निकाला नहीं जा सकता ।
 (ख) यदि एक वाक्य विशेष हो तो निष्कर्ष अवश्य विशेष होगा ।
 (ग) दो विशेष वाक्यों से कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता ।
 (घ) विशेष मुख्य वाक्य से और नियेयात्मक अमुक्य वाक्य से कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता ।
९. आकृति और अवस्था का लक्षण लिखकर यह बतलाओ कि किन्ती अवस्थाएँ सत्य होती हैं ? अस्तु के प्रथम आकृति को ही क्यों सत्य माना ?
१. यदि किसी सिलाबिन्धु के वाक्य शालत हैं तो क्या उनसे निकाला हुआ निष्कर्ष भी शालत होगा ? उदाहरण देकर समझाओ ।
११. निम्नलिखित को उदाहरण देकर समझाओ —
 बीतामीस, बामान्दूप, बारोका दावसी फँसीसोन ।
१२. सिद्ध करो कि प्रथम आकृति में 'मुख्य वाक्य अवश्य सत्तात्म्य होना चाहिये', द्वितीय आकृति में, 'दोनों वाक्यों में से एक वाक्य नियेयात्मक होना चाहिये' और तृतीय आकृति में, 'यदि अमुक्य वाक्य विविधात्मक हो तो निष्कर्ष विशेष होना चाहिये' ।
१३. मौलिक, निर्बल और सफल सिलाबिन्धु किन्हीं कहते हैं ? प्रत्येक का उदाहरण देकर समझाओ ।
१४. शुद्ध हेतुहेतुमद् सिलाबिन्धु का लक्षण लिखकर उदाहरण दो ।
१५. शुद्ध वैकल्पिक सिलाबिन्धु किन्हीं कहते हैं ? उनका व्यवहार-वर्णन में क्यों विशेष उपयोग नहीं होता ?
१६. उन अवस्थाओं को बतलाओ जिनमें 'ओ वाक्य का निष्कर्ष निकाला जा सकता है ।
१७. प्रथम आकृति के नियमों को सिद्ध करो ।

अध्याय १३

१—रूपान्तरकरण

रूपान्तरकरण (Reduction) का शाब्दिक अर्थ है रूप का परिवर्तन कर देना । कुछ तार्किक लोग इस शब्द को बहुत व्यापक अर्थ में प्रयोग करते हैं—अर्थात् रूपान्तरकरण का अर्थ है कि किसी भी आकृति की अवस्थाओं को अन्य आकृतियों की अवस्थाओं में परिवर्तन कर देना । इस लक्षण के अनुसार तो किसी भी आकृति के रूप, अन्य-अन्य आकृतियों के रूपों में बदले जा सकते हैं अर्थात् प्रथम आकृति की अवस्थाओं को द्वितीय में और द्वितीय की अवस्थाओं को तृतीय में और तृतीय की अवस्थाओं को चतुर्थ में परिवर्तन किया जा सकता है ।

किन्तु तर्कशास्त्री लोग साधारण रूप से रूपान्तरकरण का अर्थ बहुत सकुचित रूप में करते हैं । उनके अनुसार रूपान्तरकरण का अर्थ है द्वितीय, तृतीय, चतुर्थ आकृतियों की अवस्थाओं को प्रथम आकृति की अवस्थाओं में बदल देना । यह हमें विदित ही है कि अरस्तू ने प्रथम आकृति को ही पूर्ण आकृति माना था और उसका सिद्धान्त 'सबके लिए और किसी के लिए नहीं' भी प्रथम आकृति में ही ठीक रूप से लागू होता है । यह सिद्धान्त या तो अनुलोम विधि से या प्रतिलोम विधि से द्वितीय, तृतीय और चतुर्थ आकृतियों में सर्वथा लागू नहीं होता है—इसी हेतु से उसे अपूर्ण कहा जाता है । यदि किसी प्रक्रिया से अपूर्ण आकृतियों की अवस्थाओं को पूर्ण आकृति की

अवस्थाओं में परिवर्तित कर दिया जाय तो अस्तु के सिद्धान्त को उनमें भी लागू किया जा सकता है। वास्तव में रूपान्तरकरण की प्रक्रिया में द्वितीय, तृतीय, चतुर्थ आकृतियों की अवस्थाओं की अपूर्वता दूर की जा सकती है। वृत्ते चम्पों में हम यह कह सकते हैं—क्योंकि प्रथम आकृति को छोड़कर अन्य आकृतियों में अस्तु का सिद्धान्त नहीं लागू। अतः अन्य आकृतियों की प्रथम आकृति की अवस्थाओं में परिवर्तित कर हम उन्हें पूरा बना सकते हैं और कह सकते हैं कि उनमें निश्चय ही कुछ निष्कर्ष प्रथम आकृति के निष्कर्षों के समान हैं और उपयुक्त हैं। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि मुख्य उद्देश्य रूपान्तरकरण का द्वितीय, तृतीय और चतुर्थ आकृतियों की लक्ष्यता सिद्ध करना है। अतः रूपान्तरकरण का निर्दोष लक्षण यह होगा कि रूपान्तरकरण वह प्रक्रिया है जिसमें अपूर्व आकृतियों की अवस्थाओं को पूर्ण आकृति की अवस्थाओं में परिवर्तित करना होता है तथा सिद्ध करना होता है कि अपूर्व आकृतियों का अवस्थाएँ भी लक्ष्य और सही हैं।

२—रूपान्तरकरण के भेद

यह रूपान्तरकरण २ प्रकार से होता है :—(१) अनुलोम विधि से और (२) प्रतिलोम विधि से।

(१) अनुलोम विधि से रूपान्तरकरण (Direct Reduction) वह प्रक्रिया है जिसमें अपूर्व आकृतियों की अवस्थाएँ अनुलोम विधि से प्रथम आकृति की अवस्थाओं में परिवर्तित कर दी जाती हैं। इस प्रक्रिया में परिवर्तन (Conversion) अभिमुखीकरण (Obversion) और विरुद्ध भाष (Contraposition) या नाकर्षों का परिवर्तन आदि विधियों की आवश्यकता पड़ती है। इसके अनुलोम इरादों कहते हैं क्योंकि दिया हुआ निष्कर्ष

वाक्यों से निकाला जाता है और वह भी जो सिलाजिज्म में दिये हुए वाक्य हैं उनसे निकाला जाता है ।

(२) प्रतिलोम विधि से रूपान्तरकरण (Indirect Reduction) वह प्रक्रिया है जिसमें पूर्ण आकृति की सहायता से सिद्ध किया जाता है कि अपूर्ण आकृतियों की अवस्थाओं के निष्कर्ष के आत्यन्तिक विरुद्ध वाक्य असत्य हैं, इसलिये निर्दिष्ट निष्कर्ष सत्य होने चाहिये ।

३—रूपान्तरकरण की आवश्यकता

अरस्तू के समय में अपूर्ण आकृतियों की अवस्थाओं की सत्यता को सिद्ध करने के लिये रूपान्तरकरण ही एक उपाय था, किन्तु आजकल तो अन्य भी बहुत से उपाय माने गये हैं । हम आजकल सिलाजिज्म के साधारण नियमों को लगाकर देख सकते हैं कि अमुक अवस्था ठीक है या नहीं । तथा सिलाजिज्म के विशेष नियमों को लगाकर भी देखा जा सकता है कि सिलाजिज्म सत्य है या नहीं । अतः जैसी रूपान्तरकरण की आवश्यकता अरस्तू के समय में थी वैसी आजकल नहीं है । आजकल हम इसे बहुतों में से एक प्रक्रिया समझते हैं जिसके द्वारा अपूर्ण आकृतियों की अवस्थाओं की सत्यता सिद्ध की जा सकती है । यद्यपि इसका महत्त्व घट गया है तथापि इसे सर्वथा अयुक्त नहीं समझा जा सकता । वास्तव में अपूर्ण आकृतियों की अवस्थाओं को पूर्ण आकृति की अवस्थाओं में परिवर्तित करने से यह सिद्ध होता है कि भिन्न-भिन्न आकृतियों की अवस्थाएँ भिन्न-भिन्न होनेपर भी वे सब एक ही विशुद्ध आकृति की अवस्थाएँ हैं और सब एक ही नियम के अलग-अलग रूप हैं, अतः रूपान्तरकरण से हम सिलाजिज्म के तर्क की एकता स्थापित करते हैं ।

संकेतिक श्लोक^१

लगभग १२वीं शताब्दी में स्कूलमेनों (Schoolmen) के लक्ष्य आवश्यकताओं को कंठस्थ करने के लिये कुछ श्लोक तैयार किए थे जिनकी सहायता से उन्हें बहुत सरलता से याद किया जा सकता है। ये श्लोक भिन्ना शब्दों से बनाए हुए हैं जिनके द्वारा हमें ये संकेत मिलते हैं कि हम द्वितीय, तृतीय और चतुर्थ आकृतियों की आवश्यकताओं को प्रथम आकृति की आवश्यकताओं में किस प्रकार परिवर्तित कर सकते हैं। यह पहले कतलावा या शुक्र है कि प्रथम आकृति में ४ लक्ष आवश्यक हैं, ४ द्वितीय आकृति में हैं, ३ तृतीय आकृति में हैं तथा ५ चतुर्थ आकृति में हैं। निम्नलिखित ४ पंक्तियों का श्लोक, प्रत्येक पंक्ति के द्वारा प्रथम, द्वितीय, तृतीय, चतुर्थ आकृतियों को क्रमानुसार प्रकट करते हैं :—

१ बारबारा	केसारेस	बारीई	फेरीओ
२ केसारे	कामेस्ट्रीय	फेस्तोनो	बारोको
३ दारपसी	डीसामीय	दातीसी	फेलाप्टोन
बोकार्डो	फेरीसोन		
४ ब्रामान्द्रीय	कामेमीय	डिमारीस	फीसापो
फ्रेसीसोन			
Barabara	Celarent	Daru	Ferio
Cesare	Camestres	Festino	Baroco
Darapti	Disamis	Datisi	Felapton
Bocardo	Forison		
Bramantip	Camenes	Dimares	Festino
Fresison			

इनमें कुछ साकेतिक अक्षर हैं उनको हमें समझना चाहिये। प्रत्येक शब्द में ३ स्वर हैं। पहला स्वर मुख्य वाक्य के लिये अभिप्रेत है, दूसरा स्वर दूसरे वाक्य के लिये, तथा तीसरा स्वर तीसरे वाक्य के लिये है। इस प्रकार स्वर इन शब्दों में क्रमशः मुख्य वाक्य, प्रमुख वाक्य तथा निष्कर्ष को द्योतित करते हैं। प्रत्येक शब्द एक अवस्था का प्रतीक है। जैसे बारबारा में 'आ आ आ' तीन स्वर हैं। केलारेण्ट में 'ए आ ए' तीन स्वर हैं, इत्यादि। इनमें तीनों स्वर तीन वाक्यों के द्योतक हैं।

प्रथम आकृति की अवस्थाओं के शुरु के चार वर्ण अंग्रेजी भाषा के हैं वे निम्नलिखित हैं—

१ व (B)

२ क (C)

३. ट (D)

४ फ (F)

यहाँ केवल चारोंको और चौकादों को छोड़कर अपूर्ण आकृतियों की अवस्थाओं के शुरु के वर्ण यह बतलाते हैं कि वह अवस्था प्रथम आकृति में उसी वर्ण से शुरु होनेवाली अवस्था में बदल सकती है। जैसे, 'व' त्रामान्टीप में यह बतलाता है कि इसको बारबारा में परिवर्तन करना है। 'क' केसारे में यह बतलाता है कि यह केलारेण्ट में बदलना है। 'ट' दाराती में यह द्योतित करता है कि इसको दारीई में बदलना है। तथा 'फ' फेस्तीनो में यह बतलाता है कि इसको हमें फीरीत्रो में बदलना है, इत्यादि।

'स' (S) पहले आए कुछ स्वर के अनुसार उस वाक्य के साधारण परिवर्तन को बतलाता है।

'प' (P) पहले आए हुए स्वर के अनुसार उस वाक्य के परिमित परिवर्तन को बतलाता है।

यब 'उ' और 'य' तीसरे स्वर के बाद आते हैं तो उक्तक अय
 यर होता है कि नवीन सिल्लाबिज्म के निष्कर्ष को अवस्थानुसार चाहे
 साधारण रीति से या परिमित रूप से परिवर्तन करना है ।

म' (M) विपर्यास बतलाता है अर्थात् वाक्यों को अदल-बदल कर
 बालना चाहिये । ही हुई सिल्लाबिज्म का मुख्य वाक्य
 नवीन सिल्लाबिज्म का प्रथम आकृति में अमुख्य वाक्य
 हो जाता है और दो हुई सिल्लाबिज्म का अमुख्य वाक्य
 नवीन सिल्लाबिज्म का प्रथम आकृति में मुख्य वाक्य हो
 जाता है ।

क' (K) पूर्वगत वाक्य का अभिमुखीकरण बतलाता है । अतः
 क 'उ' दोनों दो प्रक्रियाओं के घोटक है अर्थात् पहले
 अभिमुखीकरण करना चाहिये परचात् साधारण परिवर्तन
 करना चाहिये—यानी विवक्ष्यमाण करना चाहिये । 'उ' क'
 भी उही प्रकार दो प्रक्रियाओं का घोटक है अर्थात् पहले
 साधारण परिवर्तन करना चाहिये और परचात् अभिमुखी-
 करण करना चाहिये । यदि 'उ' क' सूतीव स्वर के बाद
 आते तो इसका अर्थ यह है कि नवीन सिल्लाबिज्म का
 निष्कर्ष साधारण रीति से प्रथम परिवर्तित करना चाहिये
 और परचात् उक्तका अभिमुखीकरण करना चाहिये ।

क' (C) बतलाता है कि सिल्लाबिज्म प्रसिलोम से परिवर्तित होग्य ।
 बारोको और बोक्को ही दो ऐसी सिल्लाबिज्म हैं जिनमें
 यब 'क' (C) आता है । अग्य लार्किंको ने उनको प्रसि-
 लोम विधि से परिवर्तित किया है । यह सम्भव है कि
 इनकी अनुलोम विधि से भी परिवर्तित किया जा सकता
 है तब इनकी फाक्सोको (Faksoko) और डोफसा

मोस्क या डोक्साम्रोस्क (Doksamosk or Doksamrosk) क्रमानुसार कहा जावेगा। इनके अतिरिक्त अन्य वर्ण 'र' वगैरह निरर्थक हैं और केवल उच्चारणार्थ प्रयोग किये गये हैं।

५—अपूर्ण अवस्थाओं का अनुलोम रूपान्तरकरण

(१) द्वितीय आकृति की अवस्थाएँ

(१) केसारे (Cesare)		केलारेण्ट (Celarent)		
ए	कोई 'वि' 'म' नहीं ।	स	कोई 'म' 'वि' नहीं है ।	ए
आ	सब 'उ' 'म' हैं ।		सब 'उ' 'म' हैं	आ
ए	कोई 'उ' 'वि' नहीं है ।		कोई 'उ' 'वि' नहीं है ।	ए

(२) कामेस्ट्रेस (Camestres)		(केलारेण्ट Celarent)	
आ	सब 'वि' 'म' है	कोई 'म' 'उ' नहीं है।	ए
ए	कोई 'उ' 'म' नहीं है।	सब 'वि' 'म' हैं।	आ
ए	कोई 'उ' 'वि' नहीं है।	कोई 'वि' 'उ' नहीं है।	ए
परिवर्तन से			
		कोई 'उ' 'वि' नहीं है।	

(३) फेस्तीनो (Festino)		फीरीओ (Ferio)		
ए	कोई 'वि' 'म' नहीं है।	स	कोई 'म' 'वि' नहीं है।	ए
ई	कुछ 'उ' 'म' हैं।		कुछ 'उ' 'म' हैं।	ई
ओ	कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं।		कुछ 'उ' 'वि' नहीं है।	ओ
बारोको (Baroco)=फाक्सोको (Faksoko) फीरीओ (Ferio)				
आ	सब 'वि' 'म' हैं।	क	स कोई 'अ-म' 'वि' नहीं है।	ए
ओ	कुछ 'उ' 'म' नहीं हैं।	क	कुछ 'उ' 'अ-म' नहीं हैं।	ई
ओ	कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं।		कुछ 'उ' 'वि' नहीं है	ओ

(२) तृतीय व्यङ्गि की व्यवस्थाएँ

(१) दारपती (Darapti)	दारीर्ह (Daru)	
आ सब 'म' 'वि' हैं।	सब 'म' 'वि' हैं।	आ
आ सब 'म' 'उ' हैं।	कुछ 'उ' 'म' हैं।	ई
ई कुछ 'उ' 'वि' हैं।	कुछ 'उ' 'वि' हैं।	ई
(१) दीसामस (Disamis)	दारीर्ह (Daru)	
ई कुछ 'म' 'वि' हैं।	सब 'म' 'उ' हैं।	आ
आ सब 'म' 'उ' हैं।	कुछ 'वि' 'म' हैं।	ई
ई कुछ 'उ' 'वि' हैं।	कुछ 'वि' 'उ' हैं।	ई
	परिवर्तन से	
	कुछ 'उ' 'वि' हैं।	
(१) दारीसी (Darisi)	दारीर्ह (Daru)	
आ सब 'म' 'वि' हैं।	सब 'म' 'वि' हैं।	आ
ई कुछ 'म' 'उ' हैं।	कुछ 'उ' 'म' हैं।	ई
ई कुछ 'उ' 'वि' हैं।	कुछ 'उ' 'वि' हैं।	ई
(४) फेलप्टोन (Felapton)	फेरीओ (Ferio)	
कोई 'म' 'वि' नहीं है।	कोई 'म' 'वि' नहीं है।	
सब 'म' 'उ' हैं।	कुछ 'उ' 'म' हैं।	
कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं।	कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं।	
(५) बोकार्डो (Bocardo) दोक्सामोस्क (Doksamosk)	दारीर्ह (Daru)	
आ कुछ 'म' 'वि' नहीं हैं।	सब 'म' 'उ' हैं।	आ
आ सब 'म' 'उ' नहीं हैं।	कुछ 'अवि' 'म' हैं।	ई
आ कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं।	कुछ 'अवि' 'उ' हैं।	ई
	परिवर्तन से	
	कुछ 'उ' 'अवि' हैं।	
	अभिप्रायीकरण से	
	कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं।	

(६) फेरीसोन (Ferison)

फेरीओ (Ferio)

ए कोई 'म' 'वि' नहीं है ।
ई कुछ 'म' 'उ' है । स
ओ कुछ 'उ' 'वि' नहीं है ।

कोई 'म' 'वि' नहीं है । ए
कुछ 'उ' 'म' हैं । ई
कुछ 'उ' 'वि' नहीं है । ओ

(३) चतुर्थ आकृति की अवस्थाएँ

(१) ब्रामान्टीप (Bramantip)

बारबारा (Barbara)

आ सब 'वि' 'म' हैं ।
आ सब 'म' 'उ' हैं ।
ई कुछ 'उ' 'वि' हैं ।

सब 'म' 'उ' हैं । आ
सब 'वि' 'म' हैं । आ
कुछ 'वि' 'उ' हैं । आ
परिवर्तन से
कुछ 'उ' 'वि' है ।

(२) कामेनेज (Camenes)

केलारेण्ट (Celarent)

आ सब 'वि' 'म' हैं ।
ए कोई 'म' 'उ' नहीं हैं ।
ए कोई 'उ' 'वि' नहीं हैं ।

कोई 'म' 'उ' नहीं है । ए
सब 'वि' 'म' हैं । आ
कोई 'वि' 'उ' नहीं हैं । ए
परिवर्तन से
कोई 'उ' 'वि' नहीं हैं ।

(३) दोमारीस (Dimaris)

दारीई (Darii)

ई कुछ 'वि' 'म' हैं ।
आ सब 'म' 'उ' हैं ।
ई कुछ 'उ' 'वि' हैं ।

सब 'म' 'उ' हैं । आ
कुछ 'वि' 'म' हैं । ई
कुछ 'वि' 'उ' हैं । ई
परिवर्तन से
कुछ 'उ' 'वि' है ।

(४) फेसापो (Fesapo)

ए कोई 'बि' 'म' नहीं है।

आ सब 'म' 'उ' है।

ओ कुछ 'उ' 'बि' नहीं है।

(५) फ्रेसीसोन (Fressison)

ए कोई 'बि' 'म' नहीं है।

ई कुछ 'म' 'उ' है।

ओ कुछ 'उ' 'म' नहीं है।

फेरीओ (Ferio)

कोई 'म' 'बि' नहीं है।

ए कुछ 'उ' 'म' है।

ओ कुछ 'उ' 'बि' नहीं है।

फेरीओ (Ferio)

कोई 'म' 'बि' नहीं है।

ई कुछ 'उ' 'म' है।

ओ कुछ 'उ' 'बि' नहीं है।

(६) अपूर्ण अवस्थाओं का प्रतिलोम रूपान्तरकरण

रूपान्तरकरण को हम प्रतिलोम विधि से करना सब करते हैं जब हम प्रथम आकृति में एक नया विचारविषय बनाते हैं जो मूल निष्कर्ष के आत्मनिरास विरोधी वाक्य की असत्यता को सिद्ध कर मूल निष्कर्ष की सत्यता को प्रतिष्ठापित करता है। यदि मूल निष्कर्ष का आत्मनिरास विरोधी वाक्य मिथ्या सिद्ध होता है तो मूल निष्कर्ष सिद्ध हो जायगा। इसको मूर्खतापूर्ण परिचर्तन (Reductio ad absurdum) भी कहते हैं क्योंकि यह इस कल्पना से आरम्भित होता है कि दिने हुए निष्कर्ष का आत्मनिरास विरोधी वाक्य सही है; किन्तु वास्तव में इस प्रकार की कल्पना असत्य या मूर्खतापूर्ण ठहरती है। इसको असंभव-णीय परिचर्तन (Reductio ad impossibile) भी कहते हैं।

अथवा प्रतिलोम रूपान्तरकरण का प्रयोग 'बारोको' (Baroco) और 'बोकार्डो' (Bocardo) के सिद्धे ही आधिपत्य किन्तु गत्ता या किन्तु आधिक्य इस प्रकार प्रयोग किसी भी अपूर्ण अवस्थाओं के सिद्धे कर सकते हैं। अब हम यहाँ प्रत्येक अपूर्ण अवस्था का रूपान्तरकरण प्रतिलोम विधि से करेंगे।

(१) द्वितीय आकृति की अवस्थाएँ—

(१) केसारे (Cesare)

ए कोई 'वि' 'म' नहीं है ।

आ सब 'उ' 'म' हैं ।

ए . कोई 'उ' 'वि' नहीं है ।

यदि मान लिया जाय कि दिया हुआ निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य 'कुछ 'उ' 'वि' है' (ई) अवश्य सत्य होगा । इस वाक्य को अमुख्य वाक्य मानकर और मूल वाक्य को मुख्य वाक्य मानकर हम एक नया सिलानिज्म बनाते हैं । जैसे,

ए कोई 'वि' 'म' नहीं है । (मूल वाक्य)

ई कुछ 'उ' 'वि' हैं । (मूल का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य)

आ . कुछ 'उ' 'म' नहीं है । (नवीन निष्कर्ष)

यह 'फेरीओ' है । यह सत्य अवस्था प्रथम आकृति की है । क्योंकि इसमें 'वि' मध्यम पद है और वह मुख्य वाक्य में उद्देश्य है और अमुख्य वाक्य में विधेय है । अब यह स्पष्ट है कि यह नया निष्कर्ष मूल का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है जिसको सिलानिज्म के नियमानुसार अवश्य ही सत्य मानना चाहिये । अतः इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य जो कि नवीन निष्कर्ष है अवश्य ही मिथ्या होगा । इसके मिथ्या होने का क्या कारण है ? यह मिथ्यापन तर्क की प्रक्रिया के कारण नहीं हो सकता क्योंकि वह तो सत्य अवस्था 'फेरीओ' है और न नवीन मुख्य वाक्य के कारण हो सकता है क्योंकि वह तो वही है जो कि मूल वाक्य में है । अतः इसका मिथ्या होना नवीन अमुख्य वाक्य के कारण है । या दूसरे शब्दों में यह कहना चाहिये कि नवीन अमुख्य वाक्य मिथ्या है । अतः इसका आत्यन्तिक विरोधी पद जो कि मूल का निष्कर्ष है वह सत्य है ।

यहाँ यह स्थान देने योग्य है कि दिये हुए वाक्य के आत्मन्तिक विरोधी वाक्य का हमने अमुख्य वाक्य के स्थान पर लिया है और मुख्य वाक्य को मूल शिक्षाविधिम से ले लिया है। यदि इसके विरुद्ध हम दिये हुए शिक्षाविधिम के निष्कर्ष को मुख्य वाक्य के स्थान में रखें और अमुख्य वाक्य को मूल शिक्षाविधिम में ले लें तो हमको प्रथम आकृति में सत्य अवस्था नहीं मिल सकती। प्रतिज्ञाम रूपान्तर में सत्य अनुलोम रूपान्तर में जिये हुए शिक्षाविधिम को प्रथम आकृति के शिक्षाविधिम में परिवर्तित कर देना चाहिये। अतः दिये हुए निष्कर्ष का आत्मन्तिक विरोधी वाक्य प्रतिलोम रूपान्तर में या तो मुख्य वाक्य या अमुख्य वाक्य के स्थान में रखा जा सकता है जिससे कि इसके लेकर और दिये हुए शिक्षाविधिम में से कुछ वाक्य लेकर प्रथम आकृति में सत्य अवस्था बन जाय। कभी कभी ऐसा भी संभव है कि दिये हुए वाक्य का आत्मन्तिक विरोधी वाक्य इच्छानुसार चाहे मुख्य वाक्य के, चाहे अमुख्य वाक्य के, स्थान में लिया जा सकता है क्योंकि दोनों उदाहरणों में दिये हुए शिक्षाविधिम में से एक वाक्य को लेकर उसके जगह दूसरे को जोड़ कर हम प्रथम आकृति में एक सत्य अवस्था तैयार करते हैं।

(२) कामेस्ट्रेस (Camestres)

आ सव 'वि' 'म' हैं।

ए कोई 'उ' 'म' नहीं है।

ए कोई 'उ' 'वि' नहीं है।

यदि दिया हुआ निष्कर्ष ग हो तो इसका आत्मन्तिक विरोधी वाक्य अवस्था सत्य होगी। इस वाक्य को अमुख्य वाक्य मानकर और मूल शिक्षाविधिम का मुख्य वाक्य लेकर हम प्रथम आकृति में नवीन शिक्षाविधिम तैयार करते हैं—

आ सत्र 'वि' 'म' हैं ।

ई कुछ 'उ' 'वि' है ।

ई . कुछ 'उ' 'म' हैं ।

यहाँ 'वि' को मध्यम पद मानकर 'दारीई' नया सिलाजिज्म बनाया गया है । यह नवीन निष्कर्ष मूल सिलाजिज्म के अमुख्य वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है जिसे हमें सत्य समझना चाहिये । अतः नवीन निष्कर्ष मिथ्या है । इसके मिथ्या होने का क्या कारण है ? यह मिथ्यापन तर्क प्रणाली का परिणाम तो नहीं हो सकता जो कि 'दारीई' है और न नवीन मुख्य वाक्य के कारण हो सकता है क्योंकि वह तो वही मुख्य वाक्य है, इसलिये उसे तो सत्य ही मानना चाहिये । अतः नवीन निष्कर्ष का मिथ्या होना अमुख्य वाक्य के मिथ्या होने के कारण कहा जा सकता है । इस प्रकार नवीन अमुख्य वाक्य को असत्य सिद्ध करने से इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य जो कि मूल का निष्कर्ष है उसे सत्य समझना चाहिये ।

(३) फेस्तीनो (Festino)

ए कोई 'वि' 'म' नहीं है ।

ई कुछ 'उ' 'म' हैं ।

ओ . कुछ 'उ' 'म' नहीं हैं ।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य अवश्य सत्य होगा । उसको अमुख्य वाक्य बनाकर और मूल सिलाजिज्म का मुख्य वाक्य लेकर हम प्रथम आकृति में नया सिलाजिज्म तैयार करते हैं :—

ए कोई 'वि' 'म' नहीं है ।

आ सत्र 'उ' 'वि' हैं ।

ए . कोई 'उ' 'म' नहीं है ।

यहाँ 'वि' को मध्यम-पद मानकर केसारेण्ट नवीन शिल्पाभिज्ञम तैय्यार किया गया है। इसमें नवीन निष्कर्ष मूल शिल्पाभिज्ञम के अमुख्य वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है अतः सत्य नहीं हो सकता। यह मयीन निष्कर्ष मिथ्या क्यों है? इसका मिथ्या होना एक की प्रयासों के कारण तो नहीं हो सकता जो कि केसारेण्ट है और न नवीन मुख्य वाक्य के कारण ॥ सकता है क्योंकि वह तो वही है जो मूल वाक्य में है। अतः इसका मिथ्या होना नवीन अमुख्य वाक्य के कारण ही सकता है जो कि मिथ्या सिद्ध हो चुका है; अतः इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य जो कि निष्कर्ष है अवरस सत्य होना चाहिये।

(४) बारोको (Baroco)

आ सब 'वि' म' है। सब घोड़े चतुष्पद हैं।

आ कुछ 'उ' म' नहीं है। कुछ जानदार चतुष्पद नहीं हैं।

ओ कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं। कुछ जानदार घोड़े नहीं हैं।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य सत्य होना चाहिये। अर्थात् सब 'उ' 'वि' है या सब जानदार घोड़े हैं यह सत्य होना चाहिये। इसके अमुख्य वाक्य बनाने पर और मूल शिल्पाभिज्ञम का मुख्य वाक्य लेकर हम प्रथम आकृति में एक नवीन शिल्पाभिज्ञम तैय्यार करते हैं :—

आ सब 'वि' 'म' है। सब घोड़े चतुष्पद हैं।

आ सब 'उ' 'वि' है। सब जानदार घोड़े हैं।

आ सब 'उ' 'म' है। सब जानदार चतुष्पद हैं।

यह एक 'वारवाण' है और 'वि' इनमें मध्यम पद है। नया निष्कर्ष जो कि मूल अमुख्य वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है, मिथ्या है। इसके मिथ्या होने का क्या कारण है? इसका मिथ्या होना एक प्रयासों के कारण तो नहीं हो सकता क्योंकि यह वारवाण है और न

इसका मिथ्या होना नवीन मुख्य वाक्य के कारण हो सकता है क्योंकि वह तो वही है जो कि मूल सिलानिज्म में है। अतः नवीन अमुख्य वाक्य मिथ्या प्रतीत होता है। अतः इसका जो आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है, वह सत्य होना चाहिये।

यहाँ यह विशेष रूप से ध्यान देना चाहिये कि प्रतिलोम विधि से द्वितीय आकृति की अवस्थाओं का प्रथम आकृति की अवस्थाओं में रूपान्तर करने में हमें दिये हुए निष्कर्ष का केवल आत्यन्तिक विरोधी पद नवीन सिलानिज्म के अमुख्य वाक्य के स्थान में, सत्य अवस्था बनाने के लिये, लेना पड़ता है।

(२) तृतीय आकृति की अवस्थाएँ

(१) दाराप्ती (Darapti)

आ सब 'म' 'वि' है।

आ सब 'म' 'उ' है।

ई . कुछ 'उ' 'वि' हैं।

यदि दिया हुआ निष्कर्ष सत्य न हो तो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य 'कोई 'उ' 'वि' नहीं है' अवश्य सत्य होना चाहिये। इसको मुख्य वाक्य मानकर और मूल के अमुख्य वाक्य को अमुख्य वाक्य लेकर हम एक नया सिलानिज्म प्रथम आकृति में बनाते हैं :—

ए कोई 'उ' 'वि' नहीं है।

आ सब 'म' 'उ' है।

ए कोई 'म' 'वि' नहीं है।

इस उदाहरण में 'उ' मध्यम पद है और अवस्था 'केलारेयट' है। यह नवीन निष्कर्ष मूल मुख्य वाक्य का विरोधी वाक्य है, इसलिये मिथ्या होना चाहिये। इसके मिथ्या होने का क्या कारण है ?

यह मिथ्यापन तर्क की प्रणाली के कारण तो हो नहीं सकता

क्योंकि वह 'केलारेक्ट' है और न नवीन अमुख्य वाक्य के कारण हो सकता है क्योंकि वह तो वही है जो कि मूल में है। अतः यह अवश्य नवीन मुख्य वाक्य के कारण होना चाहिये जो इस प्रकार मिथ्या सिद्ध हो चुका है। अतः इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य निष्कर्ष अवश्य उत्पन्न होना चाहिये।

(१) दोसामीस (Disamis)

ई कुछ म' 'वि' है।

आ सब 'म' 'उ' है।

ई कुछ 'उ' 'वि' है।

यदि दिया हुआ निष्कर्ष मिथ्या हो तो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य 'कोई 'उ' 'वि' नहीं है' अवश्य उत्पन्न होना चाहिये। इसको मुख्य वाक्य बनाकर और मूल विज्ञापक के अमुख्य वाक्य का अमुख्य वाक्य लेकर हम एक नवीन विज्ञापक प्रथम आकृति में बनाते हैं :—

ए कोई 'उ' 'वि' नहीं है।

आ सब म' 'उ' है।

ए कोई 'म' 'वि' नहीं है।

इस उदाहरण में 'उ' मध्यम पद है और वह अवस्था 'केलारेक्ट' है। वह नया निष्कर्ष मूल मुख्य वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है, अतः यह मिथ्या होना चाहिये। इसका मिथ्या होना किसी तर्क-मन्वासी के कारण तो हो नहीं सकता क्योंकि वह 'केलारेक्ट' है और न वह नवीन अमुख्य वाक्य के कारण हो सकता है क्योंकि वह तो वही है जो कि मूल में है। अतः नवीन मुख्य वाक्य मिथ्या है। इसलिये इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य—अर्थात् मूल का निष्कर्ष अवश्य उत्पन्न होना चाहिये।

(३) दातीसी (Datīsi)

आ सब 'म' 'वि' हैं ।

ई कुछ 'म' 'उ' हैं ।

ई कुछ 'उ' 'वि' हैं ।

यदि दिया हुआ निष्कर्ष सत्य न हो तो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य 'कोई 'उ' 'वि' नहीं हैं' अवश्य सत्य होना चाहिये । इसको मुख्य वाक्य मानकर तथा मूल सिलाजिज्म के अमुख्य वाक्य को अमुख्य वाक्य मानकर हम एक नवीन सिलाजिज्म तैय्यार करते हैं :—

ए कोई 'उ' 'वि' नहीं है ।

ई कुछ 'म' 'उ' हैं ।

ओ कुछ 'म' 'वि' नहीं हैं ।

इसमें 'उ' मध्यम पद है और अवस्था 'फेरीओ' है तथा नवीन निष्कर्ष जो मूल सिलाजिज्म के मुख्य वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है, मिथ्या होना चाहिये । इसके मिथ्या होने का क्या कारण है ? यह किसी तर्क-प्रणाली का तो दोष नहीं हो सकता, क्योंकि वह 'फेरीओ' है जो कि प्रथम आकृति की सत्य अवस्था है । और न अमुख्य वाक्य के कारण हो सकता है क्योंकि वह तो वही है जो कि मूल में है । अतः इसकी असत्यता नवीन मुख्य वाक्य के कारण है—जिसकी इस प्रकार मिथ्या सिद्धि होने पर—उसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य अर्थात् मूल का निष्कर्ष अवश्य सत्य होना चाहिये ।

(४) फेलाप्तोन (Felapton)

ए कोई 'म' 'वि' नहीं है ।

आ सब 'म' 'उ' हैं ।

ओ कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं ।

यदि इस उदाहरण में दिया हुआ निष्कर्ष सत्य न हो तो इसका आत्मन्तिक विरोधी वाक्य तब उ 'वि' है' अथवा सत्य होना चाहिये। अब हम इसको मुख्य वाक्य मानकर तथा मूल सिद्धान्तिष्ठान के अनुसार वाक्य को अनुसार वाक्य लेकर एक नवीन सिद्धान्तिष्ठान तैयार करते हैं:—

आ सत्य उ 'वि' है।
 आ सत्य म' 'उ' है।
 आ सत्य 'म' 'वि' है।

इस उदाहरण में 'उ' मध्यम पद है और सिद्धान्तिष्ठान 'वारदाय' है। नवीन निष्कर्ष जो कि मूल सिद्धान्तिष्ठान के मुख्य वाक्य का आत्मन्तिक विरोधी वाक्य है, सिद्ध होना चाहिये। इसकी असत्यता किसी तर्क प्रवर्तनी के कारण नहीं हो सकती या कि 'वारदाय' है और न अनुसार वाक्य के कारण हो सकती है क्योंकि वह तो सही है या कि मूल में है। इसलिये इसका सिद्धापन अथवा ही नवीन मुख्य वाक्य के कारण हो सकता है जो कि सत्य सिद्ध है। अब इसका आत्मन्तिक विरोधी वाक्य जो कि मूल का निष्कर्ष है अथवा सत्य होना चाहिये।

(५) बोकार्डो (Bocardo)

आ कुछ 'म' 'वि' नहीं हैं। कुछ मनुष्य बुद्धिमान नहीं हैं।
 आ सत्य म उ है। सत्य मनुष्य सुतरील हैं।
 आ कुछ स' वि हैं। कुछ सुतरील बुद्धिमान नहीं हैं।

यदि दिया हुआ निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका आत्मन्तिक विरोधी वाक्य "सत्य 'वि' है" अथवा "सत्य सुतरील बुद्धिमान हैं" यह सत्य होना चाहिये। इसको मुख्य वाक्य मानकर तथा दिये हुए

अमुख्य वाक्य को अमुख्य वाक्य मानकर हम नवीन सिलानिज्म बनाते हैं.—

आ सत्र 'उ' 'वि' हैं ।

आ सत्र 'म' 'उ' हैं ।

आ सत्र 'म' 'वि' हैं ।

इस उदाहरण में 'उ' मध्यम पद है और अवस्था प्रथम आकृति में बारबारा है । यह नवीन निष्कर्ष जो मूल सिलानिज्म के मुख्य-वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है, अवश्य मिथ्या होना चाहिये । इसका मिथ्या होना तर्क प्रणाली के कारण तो नहीं हो सकता क्योंकि वह 'बारबारा' है और न नवीन अमुख्य वाक्य के कारण हो सकता है जो कि वही है जो मूल सिलानिज्म में है, इसलिये नवीन मुख्य वाक्य मिथ्या है । अतः इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य, अर्थात् मूल का निष्कर्ष अवश्य सत्य होना चाहिये ।

(६) फेरीसोन (Ferison)

ए कोई 'म' 'वि' नहीं है ।

ई कुछ 'म' 'उ' हैं ।

ओ कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं ।

यदि दिया हुआ निष्कर्ष सत्य न हो तो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य, "सत्र 'उ' 'वि' हैं" अवश्य सत्य होगा । इसको मुख्य वाक्य बनाकर और दिये हुए वाक्यों में से अमुख्य वाक्य लेकर हम एक नवीन सिलानिज्म प्रथम आकृति में तैयार करते हैं.—

आ सत्र 'उ' 'वि' हैं ।

ई कुछ 'म' 'उ' हैं ।

ई कुछ 'म' 'वि' हैं ।

इस उदाहरण में 'उ' मध्यम पद है और अवस्था 'दारीई' है ।

इस अवस्था के निष्पन्न को परिवर्तित कर हमें निम्नलिखित निष्कर्ष मिलता है—

कुछ 'म' 'उ' हैं।

यह वाक्य 'कुछ 'म' 'उ' हैं' मिथ्या है क्योंकि मूल अमुक्य वाक्य का यह आत्मन्तिक विरोधी वाक्य है। इसका मिथ्यापन कोई तर्क प्रयासी की असायता के कारण नहीं है और न परिवर्तन के कारण है क्योंकि परिवर्तन के किसी नियम का भंग नहीं किया गया है। अतः इसका मिथ्यापन 'कुछ 'उ' 'म' है। इस वाक्य के मिथ्या होने के कारण है। इसलिये नवीन शिलाविषय का 'कुछ 'उ' 'म' है यह निष्कर्ष गलत है। इसके मिथ्या होने का कारण क्या है? इसके मिथ्यापन का कारण मुख्य वाक्य तो हो नहीं सकता क्योंकि वह तो वही है वास्तव वाक्य में है और न इसका कारण प्रयासी ही हो सकता है क्योंकि वह प्रथम आकृति की वा सी ई आवश्यक है इसलिये 'कुछ मिथ्यापन नवीन अमुक्य वाक्य के कारण हो सकता है जिससे हम मिथ्या सिद्ध कर चुके हैं। अतः इसका आत्मन्तिक विरोधी वाक्य मूल निष्कर्ष-अवश्य उत्पन्न होना चाहिये।

(३) वीमारीस (Dumaris)

ई कुछ 'वि' 'म' है।

आ सब 'म' 'उ' हैं।

ई कुछ 'उ' 'वि' हैं।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका आत्मन्तिक विरोधी वाक्य 'कोई 'उ' 'वि' नहीं है' अवश्य उत्पन्न होगा चाहिये। इससे मुख्य वाक्य बनाकर और दिया हुआ अमुक्य वाक्य लेकर हम प्रथम आकृति से नवीन शिलाविषय तैयार करते हैं।

ए कोई 'उ' 'वि' नहीं है।

आ सब 'म' 'उ' हैं।

ए कोई 'म' 'वि' नहीं है।

इस उदाहरण में 'उ' मध्यम पद है और अवस्था केलारेण्ट है इसको भी परिवर्तित करने पर निम्नलिखित निष्कर्ष निकलता है।

कोई 'वि' 'म' नहीं है।

नये निष्कर्ष का यह परिवर्तित रूप मिथ्या है क्योंकि यह दिये हुए मुख्य वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है। अतः नवीन निष्कर्ष मिथ्या है। नवीन निष्कर्ष की असत्यता नवीन मुख्य वाक्य की असत्यता के कारण से है। इसकी असत्यता तर्क की प्रणाली से नहीं पैदा हुई है क्योंकि वह प्रथम आकृति में 'केलारेण्ट' अवस्था है, तथा नवीन अमुख्य वाक्य वही है जो मूल सिलानिज्म में था। इसलिये नवीन मुख्य वाक्य मिथ्या है। अतः मूल का निष्कर्ष, जो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है सत्य होना चाहिये।

(४) फेसापो (Fesapo)

ए कोई 'वि' 'म' नहीं है।

आ सब 'म' 'उ' हैं।

ओ . कुछ 'उ' 'वि' नहीं है।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य 'सब 'उ' 'वि' है' अवश्य सत्य होना चाहिये। इसको मुख्य वाक्य मानकर और मूल के अमुख्य वाक्य को अमुख्य वाक्य लेकर हम नवीन सिलानिज्म प्रथम आकृति में तैयार करते हैं :—

आ सब 'उ' 'वि' हैं।

आ सब 'म' 'उ' हैं।

आ सब 'म' 'वि' हैं।

यह नवीन निष्कर्ष मूल मुख्य वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य इसके के कारण मिथ्या है। इसका मिथ्या होना किसी तर्क प्रस्तावी के कारण तो हो नहीं सकता क्योंकि यह 'दारीई' है और न नवीन अमुख्य वाक्य के कारण हो सकता है क्योंकि यह तो यही है वैसे कि मूल अमुख्य वाक्य है। अतः नवीन मुख्य वाक्य मिथ्या है। अतः इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य अर्थात् मूल का निष्कर्ष सत्य है।

यहाँ यह विशेष रूप से ध्यान देने योग्य है कि जब हम तृतीय आकृति को अवस्थाओं का रूपांतर करते हैं तब हमें प्रथम आकृति में सत्य अवस्था छाने के लिये विधे हुए निष्कर्ष का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य नये शिष्टाविष्म प्रथम आकृति में तैयार करते हैं।

(१) आतुर्य आकृति की अवस्थाएँ—

(१) ग्रामाण्टीप (Bramantip)

आ सव वि म हैं।

आ सव 'म' 'उ' हैं।

ई कुछ 'उ' 'वि' हैं।

यदि यह निष्कर्ष सत्य न हो तो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य 'कोई 'उ' 'वि' नहीं है सत्य नहीं हो सकता। इसको मुख्य वाक्य मानकर और मूल अमुख्य वाक्य को अमुख्य वाक्य मानकर हम एक नवीन शिष्टाविष्म प्रथम आकृति में तैयार करते हैं।

ए कोई 'उ' 'वि' नहीं है।

आ सव 'म' 'उ' हैं।

ए कोई 'म' 'वि' नहीं है।

यह फैलारेवट है और इसमें मध्यम प' 'उ' है। इसका परिचरित कर निम्नलिखित निष्कर्ष निकलता है—

कोई 'वि' म नहीं है।

इस उदाहरण में 'कोई' 'वि' 'म' नहीं है यह मूल मुख्य वाक्य का विरोधी वाक्य है और यह मिथ्या होना चाहिये। यह वाक्य जो मिथ्या सिद्ध किया गया है वह नवीन निष्कर्ष का परिवर्तित रूप है। अतः इसका मिथ्या होना या तो परिवर्तन के नियमों को भंग करने के कारण से है या परिवर्त्य के असत्य होने के कारण से है। किन्तु यहाँ परिवर्तन के नियम ठीक तौर से पालन किये गये हैं, इसलिये परिवर्त्य अर्थात् नवीन निष्कर्ष मिथ्या है। यदि नवीन निष्कर्ष मिथ्या है तो इसके मिथ्या होने का कारण क्या है? इसका मिथ्या होना तर्क की प्रणाली के कारण तो हो नहीं सकता जो कि 'केलारेण्ट' है और न नवीन असुख्य वाक्य के कारण हो सकता है जो वही है जो कि मूल निष्कर्ष है। वह मिथ्या सिद्ध हो चुका है, इसलिये इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य अर्थात् मूल का निष्कर्ष सत्य होना चाहिये। अतः सिद्ध है कि दिया हुआ खिलाजिज्म ठीक है।

(२) कामेनेस (Camenes)

आ सत्र 'वि' 'म' हैं।

ए कोई 'म' 'उ' नहीं है।

ए . कोई 'उ' 'वि' नहीं है।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य 'कुछ 'उ' 'वि' है' अवश्य सत्य होगा। इसको असुख्य वाक्य बनाकर और दिये हुए मुख्य वाक्य को मुख्य वाक्य मानकर हम सिलाजिज्म प्रथम आकृति में तैय्यार करते हैं —

आ सत्र 'वि' 'म' हैं।

ई कुछ 'उ' 'वि' हैं।

ई कुछ 'उ' 'म' हैं।

इस उदाहरण में 'वि' मध्यम पद है और 'दा री ई' अवस्था है।

इस अवस्था के निष्कर्ष को परिवर्तित कर हमें निम्नलिखित निष्कर्ष मिलता है:—

कुछ 'म' 'उ' हैं ।

यह वाक्य 'कुछ 'म' 'उ' हैं' मिथ्या है क्योंकि मूल अमुख्य वाक्य का यह आत्मन्तिक विरोधी वाक्य है। इसका मिथ्यापन कोई तर्क की प्रयात्नी की अत्यन्तता के कारण नहीं है और न परिवर्तन के कारण है क्योंकि परिवर्तन के किसी नियम का मंग नहीं किया गया है। अतः इसका मिथ्यापन 'कुछ उ 'म' है इस वाक्य के मिथ्या होने के कारण है। इसलिये नवीन सिद्धान्तिष्ठ का 'कुछ उ' म' है यह निष्कर्ष गलत है। इसके मिथ्या होने का कारण क्या है? इसके मिथ्यापन का कारण मुख्य वाक्य तो हो नहीं सकता क्योंकि यह तो वही है जो मूल वाक्य में है और न इसका कारण तर्क प्रयात्नी ही हो सकता है क्योंकि वह प्रथम आकृति की दा री है अवस्था है; इसलिये इसका मिथ्यापन नवीन अमुख्य वाक्य के कारण हो सकता है जिसको हम मिथ्या सिद्ध कर चुके हैं। अतः इसका आत्मन्तिक विरोधी वाक्य, मूल निष्कर्ष अवश्य सत्य होना चाहिये।

(१) दीमारीस (Dimaris)

हैं कुछ 'मि' 'म' हैं ।

आ सब 'म' 'उ' हैं ।

हैं कुछ 'उ' 'मि' हैं ।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका आत्मन्तिक विरोधी वाक्य 'कोई 'उ' 'मि' नहीं है' अवश्य सत्य होना चाहिये। इसको मुख्य वाक्य बनाकर और बिना कुछ अमुख्य वाक्य लेकर हम प्रथम आकृति से नवीन सिद्धान्तिष्ठ तैयार करते हैं ।

ए कोई 'उ' 'वि' नहीं है ।

आ सब 'म' 'उ' हैं ।

ए . कोई 'म' 'वि' नहीं है ।

इस उदाहरण में 'उ' मध्यम पद है और अवस्था केलारेण्ट है इसको भी परिवर्तित करने पर निम्नलिखित निष्कर्ष निकलता है ।

. कोई 'वि' 'म' नहीं है ।

नये निष्कर्ष का यह परिवर्तित रूप मिथ्या है क्योंकि यह दिये हुए मुख्य वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है । अतः नवीन निष्कर्ष मिथ्या है । नवीन निष्कर्ष की असत्यता नवीन मुख्य वाक्य की असत्यता के कारण से है । इसकी असत्यता तर्क की प्रणाली से नहीं पैदा हुई है क्योंकि वह प्रथम आकृति में 'केलारेण्ट' अवस्था है, तथा नवीन अमुख्य वाक्य वही है जो मूल सिलाजिज्म में था । इसलिये नवीन मुख्य वाक्य मिथ्या है । अतः मूल का निष्कर्ष, जो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है सत्य होना चाहिये ।

(४) फेसापो (Fesapo)

ए कोई 'वि' 'म' नहीं है ।

आ सब 'म' 'उ' हैं ।

ओ कुछ 'उ' 'वि' नहीं है ।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य 'सब 'उ' 'वि' हैं' अवश्य सत्य होना चाहिये । इसको मुख्य वाक्य मानकर और मूल के अमुख्य वाक्य को अमुख्य वाक्य लेकर हम नवीन सिलाजिज्म प्रथम आकृति में तैय्यार करते हैं .—

आ सब 'उ' 'वि' हैं ।

आ सब 'म' 'उ' हैं ।

आ सब 'म' 'वि' हैं ।

ए कोई 'वि' 'म' नहीं है।

आ सब 'उ' 'म' है।

ऐ कोई 'उ' 'म' नहीं है।

ए कोई 'म' 'उ' नहीं है।

(मूल मुख्य वाक्य)

(दिये हुए निष्कर्ष का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य)

केलारेस्ट के अनुसार

परिवर्तन द्वारा

यह अन्तिम वाक्य 'कोई 'म' 'उ' नहीं है' मूल के अमुख्य वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है और इसलिये मिथ्या है। इसके मिथ्यापन का कारण क्या है? इसका मिथ्यापन परिवर्तन के कारण तो हो नहीं सकता। अतः 'कोई 'उ' 'म' नहीं है' यह वाक्य मिथ्या है। इसकी असत्यता किसी जालत चर्क-मचाही से नहीं हो सकती क्योंकि यह केलारेस्ट है और न नवीन मुख्य वाक्य के कारण ही सकती है क्योंकि यह वही है जो कि मूल में मुख्य वाक्य है। अतः नवीन अमुख्य वाक्य मिथ्या है। इसलिये मूल का निष्कर्ष सत्य होना चाहिये।

इस प्रकार हम देखते हैं कि दिये हुए निष्कर्ष का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य लेकर हम प्रथम आकृति में एक नवीन सिल्लाबिज्म बना सकते हैं चाहे हम उसे मुख्य वाक्य बनायें या अमुख्य वाक्य बनायें; क्योंकि दोनों अवस्थाओं में दिये हुए सिल्लाबिज्म में उनको जोड़कर हम प्रथम आकृति में नवीन अवस्थाओं को देख्यार करते हैं और उनसे उनकी सत्यता ठिक की जाती है।

संक्षेप में यह करने के लिये हमें हम बातों का ध्यान रखना चाहिये।

(१) द्वितीय आकृति की अवस्थाओं को और आगेनेज (२ वां भाग) को प्रतिशोध विधि से सम्यक् करने के लिये दिये हुए निष्कर्ष का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य अमुख्य वाक्य के रूप में लेना पड़ता है।

(२) तृतीय आकृति का और चतुर्थ आकृति की अवस्थाओं को (कामेनेज को छोड़कर) प्रतिलोम विधि से रूपान्तर करने के लिये दिये हुए निष्कर्ष का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य मुख्य वाक्य के रूप में लेना पड़ता है ।

(३) 'फेसापो' और 'फेसीसोन' को प्रतिलोम विधि से रूपान्तर करने के लिये दिये हुए वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य या तो मुख्य वाक्य के रूप में या अमुख्य वाक्य के रूप में लिया जा सकता है ।

अभ्यास प्रश्न

- १ रूपान्तरकरण किसे कहते हैं ? तर्कशास्त्र में इसका क्या अर्थ ग्रहण किया जाता है ? उदाहरण देकर समझाओ ।
- २ अनुलोम-विधि से और प्रतिलोम विधि से रूपान्तरकरण करने से क्या अभिप्राय है ? दोनों विधियों का एक-एक उदाहरण देकर स्पष्ट करो ।
- ३, निम्नलिखित तर्कों का प्रथम आकृति में रूपान्तरकरण करो.—
 - (क) कोई तारे ग्रह नहीं हैं ।
सब तारे जीवित पदार्थ हैं ।
कुछ जीवित पदार्थ तारे नहीं हैं ।
 - (ख) सब सेनेट के सदस्य मनुष्य हैं ।
सब सेनेट के सदस्य दार्शनिक नहीं हैं ।
सब मनुष्य दार्शनिक नहीं हैं ।
 - (ग) सब सूर्य स्वतः प्रकाश हैं ।
कुछ तारे स्वतः प्रकाश नहीं हैं ।
कुछ तारे सूर्य नहीं हैं ।
- ४ निम्नलिखित के उदाहरण दो और उनको अनुलोम और प्रतिलोम दोनों विधियों से रूपान्तरकरण करो:—

इस उदाहरण में मध्यम पर 'उ' है और अवस्था प्रथम आकृति में 'बारबाण' है। इसको परिवर्तित कर निम्नलिखित निष्कर्ष निकलता है।
कुछ 'वि' 'म' हैं।

इसमें 'कुछ 'वि' 'म' हैं' यह वाक्य मूल मुख्य वाक्य का आत्मनिक विरोधी है अतः इसको मिथ्या माना चाहिये। यह वाक्य या मिथ्या सिद्ध किया गया है नवीन निष्कर्ष का परिवर्तित रूप है। अतः इसका मिथ्यापन या तो परिवर्तन के नियमों का उल्लंघन करने से होना चाहिये या परिवर्तन के मिथ्यापन से होना चाहिये। किन्तु हम देखते हैं कि यहाँ परिवर्तन के नियमों का पूर्णतया पालन किया गया है। इसलिये परिवर्तन 'सब 'म' 'वि' हैं' जो कि नवीन निष्कर्ष है, असत्य है। यदि नवीन निष्कर्ष मिथ्या है तो इसके मिथ्या होने का क्या कारण है? यह एक-संशाली से पैदा हुआ तो नहीं प्रतीत होता जो कि बारबाण' है और न नवीन असुख्य वाक्य के कारण हो सकता है क्योंकि वह तो वही है जो कि मूल का असुख्य वाक्य है। अतः इसका मिथ्या होना नवीन मुख्य वाक्य के कारण हो सकता है जिसको मिथ्या सिद्ध किया जा चुका है। इसलिये मूल शिक्षाविद्म का निष्कर्ष जो इसका आत्मनिक विरोधी पर है असत्य सत्य होना चाहिये। इस हेतु से, बिना हुआ शिक्षाविद्म सत्य होना चाहिये।

यहाँ यह ध्यान देने योग्य है कि दिखे हुए निष्कर्ष के आत्मनिक विरोधी वाक्य को असुख्य वाक्य मानकर भी हम प्रथम आकृति में सत्य शिक्षाविद्म बना सकते हैं।

(५) फ्रेसीसोम (Fresison)

ए कोई 'वि' 'म' नहीं है।

ई कुछ 'म' 'उ' हैं।

ओ कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य 'सब 'उ' 'वि' हैं' अर्थात् सत्य होना चाहिये। इस आत्यन्तिक विरोधी वाक्य को मुख्य वाक्य मानकर और दिये हुए अमुख्य वाक्य को अमुख्य वाक्य लेकर हम नवीन सिलाजिन्म प्रथम आकृति में तैयार करते हैं।

आ सब 'उ' 'वि' हैं।

ई कुछ 'म' 'उ' हैं।

ई : कुछ 'म' 'वि' हैं।

इस उदाहरण में 'उ' मध्यम पद है और अवस्था प्रथम आकृति में 'दा री ई' है। इसको परिवर्तित कर यह निष्कर्ष निकाला गया है।

कुछ 'वि' 'म' हैं।

यह अन्तिम वाक्य मूल मुख्य वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है। इसका मिथ्यापन परिवर्त्य के मिथ्यापन से तो हो सकता नहीं क्योंकि उसमें परिवर्तन के सब नियमों का पालन किया गया है। इसलिये नवीन निष्कर्ष मिथ्या होना चाहिये। इस नवीन निष्कर्ष की असत्यता तर्क-प्रणाली से तो पैदा नहीं हुई है क्योंकि वह 'दा री ई' है और न नवीन अमुख्य वाक्य के कारण हो सकती है क्योंकि वह भी वही है जो कि मूल का अमुख्य वाक्य है। यह नवीन मुख्य वाक्य मिथ्या है। अतः इसका आत्यन्तिक विरोधी वाक्य जो दिया हुआ निष्कर्ष है वह अवश्य सत्य होना चाहिये। 'फ्रेसिडन' को हम चाहें तो दूसरी प्रकार से भी प्रतिलोम विधि द्वारा सत्य सिद्ध कर सकते हैं। इसके लिये हम दिये हुए निष्कर्ष 'सब 'उ' 'वि' हैं' के आत्यन्तिक विरोधी वाक्य को नवीन सिलाजिन्म का अमुख्य वाक्य मानकर और मुख्य वाक्य को (कोई 'वि' 'म' नहीं है) दिये हुए सिलाजिन्म से लेकर निम्नलिखित सिलाजिन्म बनाते हैं:—

ए कोई 'वि' 'म' नहीं है।

आ तब 'उ' 'वि' है।

ऐ कोई 'उ' 'म' नहीं है।

ए कोई 'म' 'उ' नहीं है।

(मूल मुख्य वाक्य)

(दिये हुए निष्कर्ष का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य)

केसारेवट के अनुसार

परिवर्तन द्वारा

यह अन्तिम वाक्य 'कोई म' उ नहीं है मूल के अमुख्य वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य है और इसलिये मिथ्या है। इसके मिथ्यापन का कारण क्या है ? इसका मिथ्यापन परिवर्तन के कारण तो हो नहीं सकता। अतः 'कोई 'उ' 'म' नहीं है' यह वाक्य मिथ्या है। इसकी असत्यता किसी शक्य तर्क-प्रणाली से नहीं हो सकती क्योंकि यह 'केसारेवट' है और न मनीन मुख्य वाक्य के कारण हो सकती है क्योंकि यह बही है जो कि मूल में मुख्य वाक्य है। अतः नवीन अमुख्य वाक्य मिथ्या है। इसलिये मूल का निष्कर्ष सत्य होना चाहिये।

इस प्रकार हम देखते हैं कि दिये हुए निष्कर्ष का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य लेकर हम प्रथम आकृति में एक नवीन क्लृप्ति बना सकते हैं चाहे हम उसे मुख्य वाक्य बनायें या अमुख्य वाक्य बनायें; क्योंकि दोनों अवस्थाओं में दिये हुए क्लृप्ति में उनको जोड़कर हम प्रथम आकृति में नवीन अवस्थाओं को पैदा करते हैं और उनसे उनकी सत्यता सिद्ध की जाती है।

संक्षेप में यह करने के लिये हमें इन बातों का ध्यान रखना चाहिये।

(१) द्वितीय आकृति की अवस्थाओं को और 'अमेपेक्ष' (अ वा) की प्रतिलोम विधि से सम्यक् करने के लिये दिये हुए निष्कर्ष का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य अमुख्य वाक्य के रूप में लेना पड़ता है।

(२) तृतीय आकृति को और चतुर्थ आकृति की अवस्थाओं को (कामेनेज़ को छोड़कर) प्रतिलोम विधि से रूपान्तर करने के लिये दिये हुए निष्कर्ष का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य मुख्य वाक्य के रूप में लेना पड़ता है ।

(३) 'फेसापो' और 'फेसीसोन' को प्रतिलोम विधि से रूपान्तर करने के लिये दिये हुए वाक्य का आत्यन्तिक विरोधी वाक्य या तो मुख्य वाक्य के रूप में या अमुख्य वाक्य के रूप में लिया जा सकता है ।

अभ्यास प्रश्न

१. रूपान्तरकरण किसे कहते हैं ? तर्कशास्त्र में इसका क्या अर्थ ग्रहण किया जाता है ? उदाहरण देकर समझाओ ।
२. अनुलोम-विधि से और प्रतिलोम विधि से रूपान्तरकरण करने से क्या अभिप्राय है ? दोनों विधियों का एक-एक उदाहरण देकर स्पष्ट करो ।
३. निम्नलिखित तर्कों का प्रथम आकृति में रूपान्तरकरण करो.—
 - (क) कोई तारे ग्रह नहीं हैं ।
 सब तारे जीवित पदार्थ हैं ।
 कुछ जीवित पदार्थ तारे नहीं हैं ।
 - (ख) सब सेनेट के सदस्य मनुष्य हैं ।
 सब सेनेट के सदस्य दार्शनिक नहीं हैं ।
 .. सब मनुष्य दार्शनिक नहीं हैं ।
 - (ग) सब सूर्य स्वतः प्रकाश हैं ।
 कुछ तारे स्वतः प्रकाश नहीं हैं ।
 . कुछ तारे सूर्य नहीं हैं ।
४. निम्नलिखित के उदाहरण दो और उनको अनुलोम और प्रतिलोम दोनों विधियों से रूपान्तरकरण करो:—

दारुणी, शरीरको, शोकाहोँ फँसीसोन ।

५. किसी अपूर्ण आकृति की २ अवस्थाओं को ला और उनका अनुलोम और प्रतिलोम विधि से प्रथम आकृति में रूपान्तर करवा करो ।

- ६ निम्नलिखित तर्क को अनुलोम विधि से—

सब बाहुएँ लम्ब हैं ।

कोई मित्र परार्थ लम्ब नहीं है ।

कोई मित्र परार्थ बाहु नहीं है ।

और निम्नलिखित तर्क को प्रतिलोम विधि से रूपान्तरकरवा करो —
कुछ मनुष्य बुद्धिमान नहीं हैं ।

सब मनुष्य समझदार हैं ।

कुछ समझदार जीव बुद्धिमान नहीं हैं ।

- ७ वह ठीक बतलाओ जिससे अवस्थाओं की सत्यता का निर्णय किया जाता है । शोकाहोँ का अनुलोम और प्रतिलोम दोनों विधियों से रूपान्तरकरवा करो ।

८. कौन्सिद्धेय में एक विज्ञाविज्ञान बनाओ और उसको अनुलोम और प्रतिलोम विधि से रूपान्तरित करो ।

९. अनुलोम और प्रतिलोम रूपान्तरकरण की विधियों में कौन सी प्रशस्त है ? अपना अभिमत प्रकट करो ।

१. मूर्खतापूर्ण परिवर्तन (*Reductio ad absurdum*) का क्या अभिप्राय है ? इसकी असम्भवनीय परिवर्तन (*Reductio ad impossible*) क्यों कहते हैं ? समझाओ ।

अध्याय १४

१—मिश्र सिलाजिज्म

मिश्र सिलाजिज्म (Mixed Sylogism) वह है जिसके अङ्गीभूत वाक्य एक ही सम्बन्धवाले नहीं होते हैं । इसके तीन उपभेद हैं —(१) हेतुहेतुमद्-निरपेक्ष अथवा केवल हेतुहेतुमद् सिलाजिज्म (२) वैकल्पिक-निरपेक्ष अथवा केवल वैकल्पिक सिलाजिज्म और (३) उभयतः पाश (उभयसम्भव) ।

२—हेतुहेतुमद्-निरपेक्ष सिलाजिज्म

हेतुहेतुमद्-निरपेक्ष (Hypothetical-Categorical) सिलाजिज्म एक प्रकार का मिश्र सिलाजिज्म है जिसमें मुख्य वाक्य हेतुहेतुमद्, अमुख्य वाक्य निरपेक्ष और निष्कर्ष निरपेक्ष वाक्य होता है । इसको केवल हेतुहेतुमद् सिलाजिज्म भी कहते हैं —

इस सिलाजिज्म के निम्नलिखित नियम हैं —

(१) हेतु के विधान से हेतुमद् का विधान किया जा सकता है किन्तु विपरीत रूप से नहीं ।

(२) हेतुमद् के निषेध से हेतु का निषेध किया जा सकता है किन्तु विपरीत रूप से नहीं ।

पहले प्रकार के सिलाजिज्म को विधायक (Constructive) या विधि-प्रकार (Modus Ponens) और दूसरे प्रकार के सिलाजिज्म को विनाशक (Destructive) या निषेध प्रकार (Modus Tollens) कहते हैं ।

(१) विधि प्रकार या विधायक—

एक हेतुहेतुमत्-निरपेक्ष सिद्धांशिक्य को विधायक या विधि प्रकार कहते हैं जब हम अमुख्य वाक्य में मुख्य वाक्य के हेतु का विधान करके निष्कर्ष में मुख्य वाक्य के हेतुमत् का विधान करते हैं। जैसे—

(१) यदि 'क' 'ख' है तो ग 'घ' है।

यदि सूर्य निकलता है तो प्रकाश होता है।

'क' 'ख' है 'ग' 'घ' है।

सूर्य निकलता है प्रकाश होता है।

(२) यदि 'क' 'ख' है तो ग 'घ' नहीं है।

यदि विद्यालय बंद है तो राम नहीं आता है।

'क' 'ख' है 'ग' 'घ' नहीं है।

विद्यालय बंद है राम नहीं आता है।

(३) यदि 'क' 'ख' नहीं है तो ग 'घ' है।

यदि बिजली नहीं आती है तो चूरे खेतते हैं।

'क' 'ख' नहीं है 'ग' 'घ' है।

बिजली नहीं आती है चूरे खेतते हैं।

(४) यदि 'क' 'ख' नहीं है तो ग 'घ' नहीं है।

यदि आग्नापक नहीं है तो पदार्थ नहीं होती है।

'क' 'ख' नहीं है 'ग' 'घ' नहीं है।

आग्नापक नहीं है पदार्थ नहीं होती है।

(२) निषेध प्रकार या विनाशक—

एक हेतुहेतुमत्-निरपेक्ष सिद्धांशिक्य को विनाशक या निषेध प्रकार कहते हैं जब हम अमुख्य वाक्य में मुख्य वाक्य के हेतुमत् का निषेध करके, निष्कर्ष में मुख्य वाक्य के हेतु का निषेध करते हैं। जैसे—

- (१) यदि 'क' 'ख' है तो 'ग' 'घ' है यदि सूर्य निकलता है तो प्रकाश होता है ।
 'ग' 'घ' नहीं है . 'क' 'ख' प्रकाश नहीं होता है . सूर्य नहीं निकलता है ।
- (२) यदि 'क' 'ख' है तो 'ग' 'घ' यदि विद्यालय बंद है तो राम नहीं आता है ।
 नहीं है राम आता है . विद्यालय बंद नहीं है ।
 'ग' 'घ' है . 'क' 'ख' नहीं है
- (३) यदि 'क' 'ख' नहीं है तो 'ग' यदि बिल्ली नहीं आती है तो चूहे खेलते हैं ।
 'घ' है चूहे नहीं खेलते हैं . बिल्ली आती है ।
 'ग' 'घ' नहीं है . 'क' 'ख' है
- (४) यदि 'क' 'ख' नहीं है तो 'ग' यदि अध्यापक नहीं है तो पढ़ाई नहीं होती है ।
 'घ' नहीं है पढ़ाई होती है अध्यापक है ।
 'ग' 'घ' है 'क' 'ख' है

यहाँ यह ध्यान रखना चाहिये कि विधि प्रकार या विधायक और निषेध-प्रकार या विनाशक रूप, अमुख्य वाक्य के या निष्कर्ष के गुण से सम्बन्ध नहीं रखता, किन्तु केवल इससे रखता है कि अमुख्य वाक्य में हम हेतु का विधान करते हैं या मुख्य वाक्य में हेतुमद् का निषेध करते हैं, वह हेतु या हेतुमद् चाहे कुछ भी क्यों न हो ।

(१) दोष —

यदि हम इन उपर्युक्त नियमों का उल्लंघन करते हैं तो हम या तो हेतुमद् के विधान का दोष अथवा हेतु के निषेध का दोष पैदा करते हैं । जैसे—

(१) यदि 'क' 'ल' है तो 'ग' 'घ' है । यदि वह जाता है तो मैं बाँटेंगा ।

'क' 'ल' नहीं है 'ग' 'घ' वह नहीं जाता है
नहीं है । नहीं बाँटेंगा ।

यह सिंहाविग्रह निष्पन्न है और इस शेष का नाम हेतु का विशेष है । क्योंकि अशुद्ध वाक्य में हमने हेतु का विशेष किया है और उसके काल पर हमने निष्कर्ष में हेतुमद् का विशेष किया है वह नियम के विरुद्ध है । यदि हम इस हेतुहेतुमद् निरपेक्ष सिंहाविग्रह को शुद्ध निरपेक्ष सिंहाविग्रह में बदल दें तो इसका रूप इस प्रकार होगा :—

यह अवस्थाएँ 'क' की 'ल' होती हुई 'ग' की अवस्थाएँ होती हुई 'ग' की अवस्थाएँ हैं ।

यह अवस्था 'ल' की अवस्था होती हुई 'क' की अवस्था नहीं है ।

यह अवस्था 'घ' की अवस्था होती हुई 'ग' की अवस्था नहीं है ।

इस उदाहरण में हम देखते हैं कि मुख्य पद 'ग' होती हुई 'ग' का अवस्था मुख्य वाक्य में द्रव्यत्व में न लेकर निष्कर्ष में द्रव्यत्व में लिया गया है । इसलिये इसमें अनियमित मुख्यपद का शेष होता है । इससे स्पष्ट है कि हेतु के नियम का शेष शुद्ध निरपेक्ष सिंहाविग्रह में अनियमित मुख्य पद के कारण है ।

(२) यदि 'क' 'ल' है तो 'ग' 'घ' है यदि क्या होती है तो शुभित होता है ।

'ग' 'घ' है 'क' 'ल' है शुभित होता है क्या होती है ।

यह सिंहाविग्रह शेषशुद्ध है और शेष का नाम हेतुमद् का विधान

है, क्योंकि अमुख्य वाक्य में हमने निष्कर्ष का विधान किया है और उसीके बलपर हमने निष्कर्ष में हेतु का विधान किया है जो नियम के विरुद्ध है।

यदि हम इस हेतुहेतुमद् निरपेक्ष सिलाजिञ्जम को शुद्ध निरपेक्ष सिनाजिञ्जम में, मुख्य वाक्य को निरपेक्ष के रूप में बदलकर रख दें तो इसका रूप इस प्रकार होगा —

(३) शुद्ध निरपेक्ष

सब अवस्थाएँ 'क' की 'ख' होती हुई, 'घ' की होती हुई 'ग' की अवस्थाएँ हैं।

यह अवस्था 'घ' की होती हुई 'ग' की अवस्था है।

यह अवस्था 'ग' की होती हुई 'क' की अवस्था है।

इससे स्पष्ट है कि मध्यम पद 'घ' की होती हुई 'ग' की अवस्था को किसी भी वाक्य में द्रव्यार्थ में नहीं लिया गया है। इसलिये यह अद्रव्यार्थी मध्यम पद का दोष आता है। इससे स्पष्ट है कि हेतुमद् के विधान का दोष और अद्रव्यार्थी मध्यम पद का दोष निरपेक्ष सिलाजिञ्जम में चराचर है।

(४) निरपेक्ष सिलाजिञ्जम में परिवर्तन

हेतुहेतुमद् निरपेक्ष सिलाजिञ्जम को, शुद्ध निरपेक्ष सिलाजिञ्जम में बदला जा सकता है और यह मुख्य वाक्यों को निरपेक्ष वाक्य में परिवर्तन करने से इस प्रकार हो सकता है। जैसे,

(१) यदि 'क' 'ख' है तो 'ग'
'घ' है।

'क' 'ख' है।

'क' की सब अवस्थाएँ 'ख'
होती हुई, 'घ' होती हुई
'ग' की अवस्थाएँ हैं

यह 'ख' होती हुई 'क' की
अवस्था है।

गं 'य' है।

'य' होती हुई यह गं की
अवस्था है।

यदि यह जाता है तो मैं जाता हूँ

उसकी अवस्था की अवस्थाएँ
मेरे जाने की अवस्थाएँ हैं।

यह जाता है।

यह उनके जाने की अव-
स्था है।

मैं जाता हूँ।

यह उनके जाने की अव-
स्था है।

५ - वैकल्पिक-निरपेक्ष सिलाबिम्ब

वैकल्पिक निरपेक्ष सिलाबिम्ब (Disjunctive-Cate-
gorical) वह है जिसमें मुख्य वाक्य वैकल्पिक होता है
अनुसृत्य वाक्य निरपेक्ष होता है और निष्कर्ष निरपेक्ष होता है।
इसे केवल वैकल्पिक सिलाबिम्ब भी कहते हैं।

इस प्रकार के सिलाबिम्ब का निम्नलिखित नियम है—

नियम—वैकल्पिक मुख्य वाक्य के किसी भी विकल्प
को अनुसृत्य वाक्य में विशेष करने से हम मुख्य वाक्य के
किसी भी विकल्प का निष्कर्ष में विधान कर सकते हैं।
वाक्य में एक की अवस्था अन्य की अवस्था का पोटक है। अर्थात्,

(१) या तो क स है या 'ग' य है। या तो यह सार है या यह
असत्य है।

क 'न' नहीं है।

यह सार नहीं है।

'ग' 'य' है।

यह असत्य है।

(२) क तो क' स' है या ग' 'य' है। या तो यह सत्य है या यह
असत्य है।

‘ग’ ‘घ’ नहीं है ।

वह धर्मात्मा नहीं है ।

‘क’ ‘ख’ है ।

∴ वह पापी है ।

यूववैग वगैरह कुछ ऐसे तार्किक भी हैं जो इसके विपरीत नियम को भी सत्य मानते हैं अर्थात् मुख्य वाक्य के एक विकल्प का अमुख्य वाक्य में विधान करने पर हम दूसरे विकल्प का निष्कर्ष में निषेध भी कर सकते हैं । जैसे,

(१) या तो ‘क’ ‘ख’ है या ‘ग’ ‘घ’ है । या तो वह विद्वान् है या वह मूर्ख है ।

‘क’ ‘ख’ है ।

वह विद्वान् है ।

‘ग’ ‘घ’ नहीं है ।

वह मूर्ख नहीं है ।

(२) या तो ‘क’ ‘ख’ है या

या तो वह हिंसक है या

‘ग’ ‘घ’ है ।

वह अहिंसक है ।

‘ग’ ‘घ’ है ।

वह अहिंसक है ।

‘क’ ‘ख’ नहीं है ।

वह हिंसक नहीं है ।

इससे स्पष्ट है कि द्वितीय नियम सत्य है केवल उस अवस्था में जब विकल्प एक दूसरे के व्यवच्छेदक^१ हों (परिहारक हों) जैसे कि आत्यन्तिक विरोधी पद । अतः साधारण रीति से पहले दो रूप (जिनमें एक विकल्प का निषेध करने पर जब हम दूसरे का विधान करते हैं) सत्य हैं, तथा तृतीय और चतुर्थ रूप केवल अपवाद रूपों में सत्य हो सकते हैं ।

६—उभयतः पाश (उभयसम्भव)

उभयतः पाश का स्वरूप—उभयतः पाश (Dilemma) एक प्रकार का मिश्र सिलाजिज्म है जिसमें मुख्य वाक्य मिश्र

या तो मनुष्य अपनी इच्छानुसार चल सकता है या अन्य की इच्छानुसार ।

किसी भी अवस्था में उसकी समालोचना होती है ।

यह उभयता पाश शुद्ध है क्योंकि इसमें निष्कर्ष निरपेक्ष है । यह विधायक है क्योंकि अमुक वाक्य में हम मुख्य वाक्य के हेतुओं का विधान करते हैं ।

शुद्ध-विधायक उभयता पाश का एक सुन्दर उदाहरण ईंग्लैण्ड के राजा हेनरी छठम (Henry VII) के अस्थायी कर्मचारी का है जिसके द्वारा वह अपराधियों को राजकोष में अर्पण के रूप में बड़ी-बड़ी रकमों को देने के लिये बाध्य किया करता था । वह कहता था—

यदि अपराधी मित्रव्यवस्था से रहता है तो उसके प्रभु बन सकता है । यदि अपराधी नहीं बने तो वह मुझे हाथ लपेट करता है तो इससे प्रतीत होता है कि वह बनी है ।

किन्तु वह या तो मित्रव्यवस्था से रहता है या मुझे हाथ लपेट करता है ।

उसके पास किसी भी अवस्था में प्रभु बन है । (अर्थात् वह राजकोष में अधिक मात्रा में बन दे सकता है) । इसको एम्पसन की चुपारी (Emption s fork) कहते हैं ।

(२) मित्र विधायक—उभयता पाश मित्र-विधायक तब कहलाता है जब इसमें वैयक्तिक अमुक वाक्य विकल्प से, मित्र हेतुहेतुमत् मुख्य वाक्य के हेतुओं का विधान करता है । यह मित्र इतिहास है क्योंकि इसमें निष्कर्ष वैयक्तिक होता है । जैसे

यदि 'क' 'ख' देता ग' न दे और यदि 'ख' 'क' दे तो 'ग' 'क' दे ।

या तो 'क' 'ख' है या 'च' 'छ' है ।

या तो 'ग' 'घ' है या 'ज' 'झ' है ।

इस उभयतः पाश का एक प्रसिद्ध ऐतिहासिक उदाहरण मुस्लिम सेनापति उमर खलीफा (Omar Caliph) का है जिसने अपने तर्क के बल पर अलक्षेत्रिया (Alexandria) के महान पुस्तकालय को जलवाकर खाक कर दिया था । उसका तर्क था —

यदि इस पुस्तकालय की पुस्तकें कुरान के अनुकूल हैं तो कुरान के रहते हुए इनकी कोई आवश्यकता नहीं है और यदि वे कुरान के विरुद्ध हैं तो अधर्म को फैलानेवाली हैं ।

या तो वे पुस्तकें कुरान के अनुकूल हैं या उसके विरुद्ध ।

या तो वे अनावश्यक हैं या अधर्म को फैलानेवाली हैं ।

(३) शुद्ध-विनाशक — उभयतः पाश शुद्ध-विनाशक तब कहलाता है जब अमुख्य वाक्य विकल्प से, मिश्र हेतुहेतुमद् मुख्य वाक्य के हेतुमदों का निषेध करता है । इसे शुद्ध इसलिये कहते हैं क्योंकि इसमें निष्कर्ष निरपेक्ष वाक्य होता है । जैसे,

यदि 'क' 'ख' है तो 'ग' 'घ' है और यदि 'क' 'ख' है तो 'च' 'छ' है ।

या तो 'ग' 'घ' नहीं है या 'च' 'छ' नहीं है ।

'क' 'ख' नहीं है ।

यदि तुम्हें पढ़ना है तो तुम्हें कॉलेज जाना चाहिये और यदि तुम्हें पढ़ना है तो पुस्तकें खरीदना चाहिये ।

या तो तुम कॉलेज नहीं जा सकते या पुस्तकें नहीं खरीद सकते ।

तुम पढ़ नहीं सकते ।

इसका एक ऐतिहासिक उदाहरण दार्शनिक जेनो (Zeno)

हेतुहेतुमद् वाक्य होता है अमुख्य वाक्य वैकल्पिक वाक्य होता है और जिसके विकल्प या तो मुख्य वाक्य के हेतु का विधान करते हैं या हेतुमद् का निषेध करते हैं और निष्कर्ष या तो निरपेक्ष होता है या वैकल्पिक होता है। अब हम उभयता पाश के अज्ञोभूत तीनों वाक्यों की परीक्षा करते हैं—

(१) इसका मुख्य वाक्य मिथ्य हेतुहेतुमद् वाक्य होता है अर्थात् इसमें दो हेतुहेतुमद् वाक्य मिले रहते हैं।

(२) इसका मुख्य वाक्य वैकल्पिक वाक्य होता है। यह पहले बतलाया जा चुका है कि हेतुहेतुमद् निरपेक्ष विद्याविष्णु के नियमों के अनुसार हेतुहेतुमद् वाक्य के हेतु को हम अमुख्य वाक्य में विधान करके हेतुहेतुमद् मुख्य वाक्य के हेतुमद् का निष्कर्ष में निषेध करते हैं अथवा हेतुहेतुमद् के मुख्य वाक्य के हेतुमद् को निष्कर्ष में निषेध करके हम हेतुहेतुमद् वाक्य के हेतु का निष्कर्ष में निषेध करते हैं। इससे स्पष्ट है कि उभयता पाश वास्तव में दो हेतुहेतुमद् निरपेक्ष विद्याविष्णुओं के योग के अतिरिक्त कुछ नहीं हैं। इसलिये वैकल्पिक अमुख्य वाक्य के दो विकल्प या तो हेतुओं का विधान करते हैं या हेतुमद् का निषेध करते हैं जिससे कि निष्कर्ष के अन्तर प्रथम अवस्था में, हेतुमदी का विधान हो सके और द्वितीय अवस्था में हेतुओं का निषेध हो सके।

(३) निष्कर्ष निरपेक्ष हो सकता है या वैकल्पिक। आबकश उभयता पाश का आधारस्थ बोलचाल में प्रयोग किया जाता है इसलिये इसका आधारस्थ प्रयोग हमें इसके गूढ़ार्थ को स्पष्ट रूप से बतलाता है। आधारस्थ बोलचाल में जब हम उभयता पाश में फँस जाते हैं तब कहा जाता है कि हम दो गूँगी के बीच में फँस गये हैं (यह उपमा बैल के सींगों

से ली गई है) । इसका अर्थ यह होता है कि हमारे लिये दो मार्ग खुले हुए हैं और हम दोनों में से किसी एक का भी आश्रय करने से फँस जाते हैं । वास्तव में हमारी दशा 'इधर कुँआ तो उधर 'खाई' वाली होती है या 'इधर दानव और उधर समुद्र' वाली होती है । तर्क में भी इसी प्रकार दो विकल्पों में से एक को ग्रहण करना पड़ता है और दोनों अवस्थाओं में मिवाय फँसने के और कोई रक्षा का मार्ग नहीं दीखता । इसलिये ही कहावत है कि 'हम तो दो विकल्पों में दुरी तरह फँसे' ।

उभयतः पाश के रूप.—

उभयतः पाश के दो रूप होते हैं (१) विधायक और (२) विनाशक तथा इन प्रत्येक के भी दो रूप होते हैं (१) शुद्ध और (२) मिश्र । इस प्रकार उभयतः पाश के ४ रूप हो गये । (१) शुद्ध-विधायक (२) मिश्र-विधायक (३) शुद्ध-विनाशक और (४) मिश्र विनाशक ।

(१) शुद्ध-विधायक (Simple Constructive) उभयतः पाश शुद्ध-विधायक तब कहलाता है जब इसमें वैकल्पिक अमुख्य वाक्य विकल्प से मिश्र हेतुहेतुमद् मुख्य वाक्य के हेतुओं का, विधान करता है । यह शुद्ध इसलिये कहलाता है कि इसमें निष्कर्ष निरपेक्ष वाक्य होता है । जैसे —

यदि 'क' 'ख' है तो 'ग' 'घ' है और यदि 'च' 'छ' है तो 'ग' 'घ' है । या तो 'क' 'ख' है या 'च' 'छ' है ।

• 'ग' 'घ' है ।

यदि मनुष्य अपनी इच्छानुसार चलता है तो उसकी समालोचना होती है और यदि अन्य की इच्छानुसार चलता है तो भी समालोचना होती है ।

या तो मनुष्य अपनी इच्छानुसार चल सकता है या मान की इच्छानुसार ।

किसी भी अवस्था में उसकी समालोचना होती है ।

यह उमयका पाठ शुद्ध है क्योंकि इसमें निष्कप निरपेक्ष है । वह विधायक है क्योंकि अमुख्य वाक्य में हम मुख्य वाक्य के हेतुओं का विधान करते हैं ।

शुद्ध-विधायक उमयका पाठ का एक सुन्दर उदाहरण है ग्लौरिड के राजा हेनरी छठम (Henry VII) के राज्यको कर्मचारी का है जिसके द्वारा वह अपराधियों को राजकाज में कार्यरत के रूप में बड़ी-बड़ी रकमों को देने के लिये बाध्य किया करता था । वह कहता था—

यदि अपराधी भित्तब्यस्ता^१ से रहता है तो उसने प्रभु बन सकता किमा होगा और यदि वह कुले हाथ लार्ब करता है तो इससे प्रतीत होता है कि वह बनी है ।

किन्तु यह या तो भित्तब्यस्ता से रहता है या कुले हाथ लार्ब करता है ।

उसके पास किसी भी अवस्था में प्रभु बन है । (अर्थात् वह राजकोष में अधिक मात्रा में बन दे सकता है) । इसका एम्पसन की दुधारी (Empson's fork) कहते हैं ।

(२) मित्र विधायक—उमयका पाठ मित्र विधायक तब कहलाता है जब इसमें वैकल्पिक अमुख्य वाक्य विकल्प से, मित्र हेतुहेतुमद् मुख्य वाक्य के हेतुओं का विधान करता है । यह मित्र इसलिये है क्योंकि इसमें निष्कप वैकल्पिक होता है । जैसे

यदि 'क' स है तो ग 'य' है और यदि 'य' स है तो 'क' स है ।

या तो 'क' 'ख' है या 'च' 'छ' है ।

या तो 'ग' 'घ' है या 'ज' 'झ' है ।

इस उभयतः पाश का एक प्रसिद्ध ऐतिहासिक उदाहरण मुस्लिम सेनापति उमर खलीफा (Omar Caliph) का है जिसने अपने तर्क के बल पर अलक्षेत्रिया (Alexandria) के महान पुस्तकालय को जलवाकर खाक कर दिया था । उसका तर्क था —

यदि इस पुस्तकालय की पुस्तकें कुरान के अनुकूल हैं तो कुरान के रहते हुए इनकी कोई आवश्यकता नहीं है और यदि वे कुरान के विरुद्ध हैं तो अधर्म को फैलानेवाली हैं ।

या तो वे पुस्तकें कुरान के अनुकूल हैं या उसके विरुद्ध ।

. या तो वे अनावश्यक हैं या अधर्म को फैलानेवाली हैं ।

(३) शुद्ध-विनाशक — उभयतः पाश शुद्ध-विनाशक तत्र कहलाता है जब अमुख्य वाक्य विकल्प से, मिश्र हेतुहेतुमद् मुख्य वाक्य के हेतुमदों का निषेध करता है । इसे शुद्ध इसलिये कहते हैं क्योंकि इसमें निष्कर्ष निरपेक्ष वाक्य होता है । जैसे,

यदि 'क' 'ख' है तो 'ग' 'घ' है और यदि 'क' 'ख' है तो 'च' 'छ' है ।

या तो 'ग' 'घ' नहीं है या 'च' 'छ' नहीं है ।

'क' 'ख' नहीं है ।

यदि तुम्हें पढ़ना है तो तुम्हें कॉलेज जाना चाहिये और यदि तुम्हें पढ़ना है तो पुस्तकें खरीदना चाहिये ।

या तो तुम कॉलेज नहीं जा सकते या पुस्तकें नहीं खरीद सकते ।

. तुम पढ़ नहीं सकते ।

इसका एक ऐतिहासिक उदाहरण दार्शनिक जेनो (Zeno)

का है या अपने उभयताः पाश के द्वारा गति^१ की असम्भवा सिद्ध करना चाहता था। वह इस प्रकार है—

‘‘यदि मौक्तिक पदार्थ^२ घूमता है तो इसे वहीं घूमना चाहिये जहाँ वह है या जहाँ वह नहीं है।

किन्तु एक मौक्तिक पदार्थ जहाँ है वहाँ नहीं घूम सकता और न जहाँ जहाँ वह नहीं है।

एक मौक्तिक पदार्थ घूम नहीं सकता—अर्थात्—गति असम्भव है।

जहाँ वह स्मरणा रखना चाहिये कि इस उदाहरण में अनुस्यूत वाक्य वैकल्पिक नहीं है। जो कुछ विकल्प है वह मुख्य वाक्य के दूसरे भाग में है।

(४) मित्र विनाशक—उभयताः पाश मित्र विनाशक तब कह लाता है जब वैकल्पिक अनुस्यूत वाक्य विकल्प से, मित्र हेतु हेतुमद् मुख्य वाक्य के हेतुमत्तों का निषेध करता है। यह मित्र इत्यन्तिमे कह लाता है क्योंकि निष्कर्ष इसमें वैकल्पिक होता है। जैसे

यदि ‘क’ ल’ है तो म घ है और यदि ‘ब’ छ है तो म झ है।

या तो ग ब’ है या ‘ज’ झ नहीं है।

या तो क’ ल नहीं है या ब’ छ नहीं है।

यदि अनुस्यूत कर्तव्यनिष्ठ^३ है तो वह आकाशों को पालन करेगा और यदि वह बुद्धिमान है तो वह उन्हें समझेगा।

या तो वह आकाशों को पालन नहीं करता है या उन्हें समझता नहीं है।

या तो वह कर्तव्यनिष्ठ नहीं है या वह बुद्धिमान नहीं है।

७—उभयतःपाश का खंडन

किसी उभयतःपाश के सर्वथा विरुद्ध उसी प्रकार का उभयतः-पाश रखकर ठीक उलटा निष्कर्ष निकालने की प्रक्रिया को उभयतः-पाश का खंडन^१ (Rebutting a dilemma) कहते हैं। जब हम किसी उभयतःपाश का खंडन करते हैं तब हमें मुख्य वाक्य के हेतुमर्दों को बदल देना चाहिये और उनका गुण भी बदल देना चाहिये। यह नियम केवल मिश्र-विधायक उभयतःपाश में लागू हो सकता है। अब यहाँ हम साकेतिक मिश्र विधायक उभयतःपाश का खंडन करते हैं:—

प्रस्तुत-उभयत पाश

यदि 'क' 'ख' है तो 'ग' 'घ' है और यदि 'च' 'छ' है तो 'ज' 'झ' है।

या तो 'क' 'ख' है या 'च' 'छ' है।

या तो 'ग' 'घ' है या 'ज' 'झ' है।

खंडित रूप.—

यदि 'क' 'ख' है तो 'ज' 'झ' नहीं है और यदि 'च' 'छ' है तो 'ग' 'घ' नहीं है।

या तो 'क' 'ख' है या 'च' 'छ' है।

या तो 'ज' 'झ' नहीं है या 'ग' 'घ' नहीं है।

अब हम कुछ प्रसिद्ध उदाहरणों को लेते हैं जिनमें जैसे को तैसा^१ उत्तर दिया गया है। दोनों प्रकार के जाल से बचने का यही ढंग है। जैसे,

प्रस्तुत-उभयत पाश—

यदि पुस्तकें कुरान के अनुकूल हैं तो वे निरर्थक हैं और यदि वे कुरान के अनुकूल नहीं हैं तो वे हानिकारक^२ हैं।

या तो पुस्तकें कुरान के अनुकूल हैं या नहीं हैं।

1 Tit for tat 5 Pernicious

या तो वे निरर्थक^१ हैं या हानिकारक हैं ।

संक्षिप्त रूप—

यदि पुस्तकें कुरान के अनुकूल हैं तो वे हानिकारक नहीं हैं ।

यदि वे कुरान के अनुकूल नहीं हैं तो वे निरर्थक नहीं हैं ।

या तो पुस्तकें कुरान के अनुकूल हैं या उनके अनुकूल नहीं हैं ।

या तो वे हानिकारक नहीं हैं या वे निरर्थक नहीं हैं ।

एथेस नगर की एक मों का उममतापाश बिचके द्वारा डलने अपने पुत्र को रेश सेवा से रोकने के लिये प्रयत्न किया था, यह है—

यदि तुम न्याय-पूर्वक काम करोगे तो मनुष्य तुमसे ह्वा करेंगे और यदि तुम अन्याय से कार्य करोगे तो देवता लोग तुमसे ह्वा करेंगे ।

या तो न्यायपूर्वक कार्य करो या अन्यायपूर्वक कार्य करो ।

या तो मनुष्य तुमसे ह्वा करेंगे या देवता लोग तुमसे ह्वा करेंगे ।

पुत्र ने मों के उममतापाश का इस प्रकार खंडन किया और रेश-सेवा को सर्वोत्कृष्ट कार्य सिद्ध किया ।

यदि मैं न्यायपूर्वक कार्य करता हूँ तो देवता तुमसे ह्वा नहीं करेंगे ।

यदि मैं अन्यायपूर्वक काम करता हूँ तो मनुष्य तुमसे ह्वा नहीं करेंगे ।

या तो मैं न्याय पूर्वक कार्य करूँ या अन्यायपूर्वक कार्य करूँ ।

या तो देवता लोग तुमसे ह्वा नहीं करेंगे या मनुष्य तुमसे ह्वा नहीं करेंगे ।

प्रस्तुत-उममतापाश—

यदि मनुष्य अनेका है तो उच्छ्वी परवा करनेवाला कोई नहीं है

(अतः दुखी है) यदि मनुष्य विवाहित^१ है तो उसे अपनी धर्म-पत्नी की परवा करनी होगी (अतः दुःखी होगा) ।

या तो मनुष्य अकेला हो या विवाहित हो ।

या तो उसकी कोई परवा करनेवाला नहीं है या उसे अपनी धर्म-पत्नी की परवा करनी होगी (अतः दुःखी होगा)

इसका खंडन—

यदि मनुष्य अकेला है तो उसे अपनी धर्म पत्नी की परवा नहीं करनी पड़ेगी और यदि वह विवाहित है तो उसकी परवा करनेवाली उसकी धर्म पत्नी है (अतः दोनों अवस्थाओं में सुखी है) ।

या तो मनुष्य अकेला है या विवाहित है ।

• या तो उसे अपनी स्त्री की परवाह नहीं करनी है या उसकी परवा करनेवाली धर्मपत्नी है (अतः दोनों अवस्थाओं में सुखी है) ।

अन्य प्रस्तुत-उभयतः पाश—

इतिहास में यह एक प्रसिद्ध उभयतःपाश है इसे लिटिजिओसस (Litigiousus) कहते हैं । कहा जाता है कि प्रसिद्ध यूनानी दार्शनिक प्रोटेगोरास (Protegoras) ने युअथलस (Euathlus) को सुन्दर वाक्चातुरी^२ की कला को सिखाने के लिये यह शर्त रखी कि आधी फीस उसे उसी समय मिलनी चाहिये और आधी जीतने पर । इस कला को सीख लेने पर युअथलस ने बहुत दिनों तक विवाद नहीं किया और उसने फीस का आधा भाग देने से रोक लिया । प्रोटेगोरास ने आधी फीस न देने पर उसपर अभियोग^३ दायर किया और निम्न-लिखित उभयतःपाश उसके सामने रखवाः—

यदि तुम अभियोग में हार गये तो न्यायालय की आज्ञा से तुम्हें

फैस देनी होगी यदि तुम जीत गये तो भी तुम्हें अपनी प्रतिष्ठा के अनुसार फ़ैस देनी होगी ।

सुप्रसन्न मे निम्नलिखित उत्तर दिया—

यदि मैं अभियोग में हार गया तो अपनी प्रतिष्ठा के अनुसार फ़ैस नहीं दूँगा और यदि मैं जीत गया तो व्यायालय की आज्ञा से फ़ैस नहीं देनी होगी ।

८—उभयतापाश का परीक्षण

उक्तशास्त्र की दृष्टि से किसी उभयतापाश को सत्य होने के लिये यह आवश्यक है कि उसकी रूपविषयक और विषय-विषयक सम्पत्ति की परीक्षा की जाय । उभयतापाश के नियमों के पालन करने से ही उसकी सत्यता सिद्ध नहीं हो जाती किन्तु इसकी वास्तविक सत्यता विषय की दृष्टि से सिद्ध होनी चाहिये ।

रूपविषयक उभयतापाश की शुद्धि ।

यह हम देख चुके हैं कि उभयतापाश दो हेतुहेतुमद् विज्ञाविज्ञानों के योग के अतिरिक्त कुछ नहीं है । इसलिये परीक्षा करने के लिये कि अमुक उभयता पाश शुद्ध है या नहीं हमें इसका दो हेतुहेतुमद् विज्ञा विज्ञानों में विश्लेषण कर देना चाहिये । परन्तु यह देखना चाहिये कि इनमें हेतुहेतुमद् विज्ञाविज्ञानों के नियमों का पालन ठीक प्रकार हुआ है या नहीं । हेतुहेतुमद्-निरपेक्ष विज्ञाविज्ञान के नियम हैं कि यदि अमुक्य वाक्य में हम हेतुहेतुमद् मुख्य वाक्य के हेतु का विधान करते हैं तो हम निष्कर्ष में हेतुमद् का विधान कर सकते हैं किन्तु विपरीत रूप से नहीं । तथा यदि अमुक्य वाक्य में हम हेतुहेतुमद् मुख्य वाक्य के हेतुमद् का निषेध करते हैं तो हम निष्कर्ष में उसके हेतु का निषेध कर सकते हैं किन्तु विपरीत रूप से नहीं ।

यदि उभयतापाश के विश्लेषण करने पर हम देखते हैं कि

उक्त नियमों का पालन किया गया है तो उभयतः पाश रूप की दृष्टि से सत्य होगा। उदाहरणार्थ हम एक शुद्ध विधायक उभयतः पाश को लेते हैं —

यदि 'क' 'ख' है तो 'ग' 'घ' है और यदि 'च' 'छ' है तो 'ग' 'घ' है या तो 'क' 'ख' है या 'च' 'छ' है।

• 'ग' 'घ' है।

इस उभयतः पाश को हम अङ्गीभूत हेतुहेतुमद् निरपेक्ष सिलाजिम्मों में विश्लेषित कर इस प्रकार रखते हैं —

यदि 'क' 'ख' है तो 'ग' 'घ' है। यदि 'च' 'छ' है तो 'ग' 'घ' है।
'क' 'ख' है। 'च' 'छ' है।

∴ 'ग' 'घ' है। 'ग' 'घ' है।

इन दोनों हेतुहेतुमद् सिलाजिम्मों के अमुख्य वाक्यों में हेतुओं का विधान किया गया है और निष्कर्ष में हेतुमद् का विधान किया गया है अतः प्रस्तुत उभयतः पाश ठीक है। इसका हम एक वास्तविक उदाहरण लेते हैं:—

यदि एक मनुष्य अपनी इच्छानुसार कार्य करता है तो लोग उसकी समालोचना करते हैं और यदि वह अन्य के विचारानुसार कार्य करता है तो लोग उसकी समालोचना करते हैं।

या तो मनुष्य अपनी इच्छानुसार कार्य करता है या अन्य के विचारानुसार कार्य करता है।

किसी भी अवस्था में लोग उसकी समालोचना करते हैं।

इस उभयतः पाश को हम अङ्गीभूत हेतुहेतुमद्-निरपेक्ष सिलाजिम्मों में विश्लेषित कर इस प्रकार रखते हैं —

(१) यदि मनुष्य अपनी इच्छानुसार कार्य करता है तो लोग उसकी समालोचना करते हैं।

यह अपनी हृद्यनुसार कार्य करता है।

लोग उसकी समालोचना करते हैं।

(२) यदि मनुष्य श्रम के विचार के अनुसार कार्य करता है तो लोग उसकी समालोचना करते हैं।

मनुष्य श्रम के विचार के अनुसार कार्य करता है।

लोग उसकी समालोचना करते हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि एक उभयतापक्ष ठीक है क्योंकि हमने अनुसम वाक्य में होश का विधान करके निष्कर्ष में हृद्य का विधान किया है।

इसी प्रकार यदि हम मिथ्याविधायक उभयतापक्ष के उदाहरणों का विश्लेषण^१ करें या अन्य उदाहरणों का विश्लेषण करें तो हमें प्रतीत होगा कि कम की दृष्टि से वे ठीक हैं क्योंकि इनमें हेतुहेतुमद् निरपेक्ष सिद्धान्त के सम्पूर्ण नियमों का महीमोक्षि पालन किया गया है। यदि इन नियमों का पालन किया जाय तो उभयतापक्ष शान्त होगा। अतः यह सिद्ध हुआ कि यदि उभयतापक्ष की कल्पित सत्यता का निर्णय करना है तो हमें उसके अज्ञेय हेतुहेतुमद्-निरपेक्ष सिद्धान्तों में उक्त विश्लेषण कर लेना चाहिये और यह विल्लाना चाहिये कि इनमें उनके नियमों का पूर्ण रूप से पालन किया गया है।

(२) विषय विषयक उभयतापक्ष की पुष्टि—

उभयतापक्ष का केवल रूप की दृष्टि से ठीक होना ही पर्याप्त नहीं है किन्तु यह विषय की दृष्टि से भी ठीक होना चाहिये। अर्थात् बिना प्रतिपादकों के यह बना हुआ है वे ठीक होंगे चाहिये। यह प्रतीत है कि उभयतापक्ष सत्य होने की अपेक्षा असत्य अधिक होते हैं। इसका कारण यह है कि ऐसे उदाहरण बहुत कम मिलते हैं जहाँ

दोनों विकल्प एक दूसरे से सर्वाथा विरुद्ध हो । अधिकतर उदाहरणों में ऐसा होता है कि दोनों विकल्प पूर्ण रूप से एक दूसरे के विरुद्ध नहीं होते, किन्तु विरुद्ध की भाँति प्रतीत होते हैं । गहरी जाँच करनेपर यही प्रतीत होता है कि उनमें विषय-विषयक दोष भरे रहते हैं । एक उभयतः पाश में विषय-विषयक दोष तब मालूम होते हैं जब उसमें हम प्रतिज्ञा वाक्यों को विषयगत दोषों से भरा हुआ पाते हैं । जब प्रतिज्ञा-वाक्य विषय की दृष्टि से दोष पूर्ण हैं तो उनसे निकाला हुआ निष्कर्ष अवश्य ही असत्य होगा । अतः यह आवश्यक है कि एक उभयतः-पाश की विषय-विषयक परीक्षा कर ली जाय ।

किमी उभयतः-पाश की विषय-विषयक अशुद्धि तीन प्रकार से दिखलाई जा सकती है:—

(१) मुख्य वाक्य विषय की दृष्टि से गलत हो सकता है ।

उभयतः पाश का मुख्य वाक्य दो हेतुहेतुमद् वाक्यों को बनाता है । यदि परीक्षा करने पर यह मालूम होता है कि उक्त हेतुहेतुमद् वाक्यों के हेतुमद विषय की दृष्टि से हेतु से नहीं निकलते हैं तो स्पष्ट रूप से दिया हुआ मुख्य वाक्य विषय की दृष्टि से गलत होगा । जब वाक्य मिथ्या है तो उससे निकाला हुआ निष्कर्ष भी अवश्य गलत होगा ।

मिश्र विधायक उभयतः पाश के उदाहरण में हेतुमद् हेतु से नहीं भी निकल सकता है । यदि पुस्तकें कुरान के अनुकूल हैं तो यह हम कैसे कह सकते हैं कि वे निरर्थक हैं , केवल इसी कारण से कि 'क्योंकि वे कुरान के अनुकूल हैं' । इसी प्रकार दूसरा हेतुहेतुमद् वाक्य—'यदि पुस्तकें कुरान के अनुसार नहीं हैं तो वे हानिकारक हैं' भी उसी प्रकार विषय की दृष्टि से गलत हो सकता है । यह हो सकता है कि एक किताब कुरान के अनुसार न हो और हानिकारक भी न हो । इस विधि से यह दिखलाया जा सकता है कि उभयतः पाश गलत है क्योंकि

इसका मुख्य वाक्य यो हेतुहेतुमद् वाक्यों से बना हुआ है और वह विषय की दृष्टि से मिथ्या है।

यह हम जानते हैं कि एक मनुष्य उमयत-पाश के दो गूँथों के बीच में कैसा हुआ रहता है। इसलिये उमयत-पाश की किसी कुछ बेल के दो गूँथों में उपमा दी जाती है और मनुष्य जिसके बिन्दु इसका प्रयोग किया गया है उसकी एक अपराधी से दूँसना की जाती है और वह कुछ बेल के एक या दूसरे गूँथ का शिकार बना हुआ रहता है। इस प्रकार के उमयत-पाश की असत्यता सिद्ध करने के लिये उमयत-पाश को उसके छीनों से पकड़ना — करते हैं। जिस मनुष्य के बिन्दु इसका प्रयोग किया जाता है वह बेल का छीनों से पकड़ कर दबाता है और दिखलाता है कि उमयत-पाश में दबाने हुए बेल की तरह, कोई शक्ति नहीं है। किन्तु यह केवल दिखाना है। क्योंकि इसी प्रकार उमयत-पाश की असत्यता भी बतलाई जा सकती है।

(२) अमुक्य वाक्य विषय की दृष्टि से गलत हो सकता है।

उमयत-पाश का अमुक्य वाक्य एक वैकल्पिक होता है। दो विकल्प रखे जाते हैं और मान लिया जाता है कि दोनों विकल्पों में विशेष पूर्ण है और कोई सम्भवना नहीं है। यदि यह मान्य हो कि और सम्भवनाएँ भी हैं और उनकी अवहेतना की गई है तो अमुक्य वाक्य विषय की दृष्टि से मिथ्या होगा।

शुद्ध-विचारक उमयत-पाश के आधारस्थ में जो विकल्प अमुक्य वाक्य में दिये गये हैं कि मनुष्य या तो अपनी इच्छानुसार कार्य करता है या अन्य के विचारानुसार कार्य करता है वे सर्वथा एक दूसरे से बिच्छु नहीं हैं। वह सर्वथा सम्भव है कि मनुष्य का अपनी इच्छा का निर्णय कुछ अवस्थाओं में उसी प्रकार हो जाता कि अन्य के निर्णयों का

विचार। अतः यह कहा जा सकता है कि जैसा वैकल्पिक वाक्य में विरोध दिखलाया गया है, वह ठीक नहीं है। यह विधि जिसे हम उभयतः पाश की विषय-सम्बन्धी असत्यता सिद्ध करते हैं और कहते हैं कि दोनों विकल्प सर्वथा एक दूसरे के विरोधी नहीं हैं। इस विधि को उभयतः पाश के दोनों सींगों से बचने का उपाय कहते हैं।

(३) तीसरी विधि—किसी उभयतः पाश की असत्यता सिद्ध करने के लिये हमें उभयतः पाश का खडन करना चाहिये अर्थात् उतना ही सबल विरुद्ध उभयतः पाश रखकर उसके विरुद्ध निष्कर्ष निकाल कर उसकी असत्यता सिद्ध कर देनी चाहिये। जब किसी उभयतः पाश का खडन किया जाता है तब हम उससे विरुद्ध उभयतः पाश बनाते हैं और यह प्रस्तुत उभयतः पाश थोड़ी सी बकीली करने से बन जाता है। क्योंकि हम बड़ी आसानी से सर्वथा विरुद्ध विकल्प रखकर उसकी निर्बलता पर प्रकाश डाल सकते हैं। यहाँ यह ध्यान रखना चाहिये कि इस प्रकार की निर्बलता दिखाकर हम सर्वथा किसी उभयतः पाश की असत्यता नहीं दिखलाते किन्तु केवल विरोधी पुरुष की अवस्था की निर्बलता दिखाने का प्रयत्न करते हैं। किसी उभयतः पाश का किस प्रकार खडन किया जाता है यह पहले दिखलाया जा चुका है। पिष्ट-पेषण की आवश्यकता नहीं।

प्रश्न

- १ मिश्र सिलाजिज्म का स्वरूप क्या है? इसके कितने प्रकार होते हैं? प्रत्येक का उदाहरण दो।
- २ विधि प्रकार (Modus Ponens) मिश्र सिलाजिज्म के लक्षण लिखकर उदाहरण दो।
- ३ वैकल्पिक निरपेक्ष सिलाजिज्म का लक्षण लिखकर इस नियम को उदाहरणपूर्वक सिद्ध करो:—

“वैकल्पिक मुख्य वाक्य के किसी भी विकल्प को अमुख्य

वाक्य में निरपेक्ष करने से हम मुख्य वाक्य के किसी भी विध्य को निष्कर्ष में विधान कर सकते हैं ।

४ यदि क' सत्य है तो स' सत्य है ।

यदि ग' सत्य है तो स' सत्य नहीं है ।

दिल्लताइने इन वाक्यों से क्या निष्कर्ष निकलता है ?

(क) यदि 'क' सत्य हो, और

(ख) यदि 'ग' सत्य हो ।

इन निष्कर्षों में कौन सा नियम लागू होता है ?

५ निम्नलिखित वाक्य की उपरिहरण पूर्णक व्याख्या करो—

“क्या हेतुहेतुमद् और वैकल्यरक्त निरपेक्ष विलासिण्यों को निरपेक्ष विलासिण्यों के रूपों में परिवर्तित किया जा सकता है ?”

६ उभयवचन तक का स्वस्म लिखकर यह बतलाओ कि किन परीक्षाओं द्वारा इसकी सत्यता का निर्णय किया जाता है ?

७ एक उभयवचन बनाओ और उसके द्वारा यह सिद्ध करो कि ध्वन निरमल है ।

८ निम्नलिखित में क्या दोष हैं ?

(क) यदि एक लक्ष्य परिभमी है तो वह परीक्षा पास कर लेता है ।
वह परीक्षा पास कर लेता है ।

वह परिभमी है ।

(ख) यदि एक व्यक्ति अपराधी है तो उसे सजा मिलेगी ।

किन्तु वह अपराधी नहीं है ।

उसे सजा नहीं मिलेगी ।

९ उपरोक्त तर्कों की सत्यता की विधि के लिये नियमों का उल्लेख करो और निम्नलिखित उभयवचन का खंडन करो—

“यदि एक शिष्य को पढ़ने का शौक है तो उसे प्रोत्साहन की आवश्यकता नहीं और यदि उसे पढ़ने का शौक नहीं है तो

भी प्रोत्साहन उसके लिये लाभप्रद नहीं है। वह या तो पढ़ने का शौकीन है या वह इसे नापसन्द करता है। अतः प्रोत्साहन या तो उसके लिये अनावश्यक है या यह लाभदायक नहीं।”

२०. उभयतः पाश का लक्षण लिखकर निम्नलिखित वक्तव्य पर अपने समालोचनात्मक विचार प्रकट करो:—

“उभयतः पाश जन्य तर्क, सत्य की अपेक्षा असत्य अधिक होते हैं।”

२१ उभयतः पाश कितने प्रकार का होता है? निम्नलिखित उभयतः-पाश का खडन करो.—

‘यदि मैं खेत को पार कर जाता हूँ तो मुझे बैल मिलता है और यदि गली में होकर जाता हूँ तो मुझे किसान मिलता है।’

या तो मुझे खेत पार कर जाना चाहिये या गली में होकर जाना चाहिये।

या तो मुझे बैल मिलेगा या मुझे किसान मिलेगा।

२२ एक उभयतः पाश बनाओ और सिद्ध करो कि ‘परीक्षाएँ सार्थक हैं’ तथा उसका खडन भी करो।

२३ उभयतः पाश के खडन से आपका क्या अभिप्राय है? इस प्रकार खंडन करने के क्या नियम हैं? उदाहरण देकर नियमों का प्रयोग समझाओ।

२४ उभयतः पाश की विषय-विषयक सत्यता से आपका क्या अभिप्राय है? यह कितने प्रकार से सिद्ध हो सकता है? उदाहरण देकर स्पष्ट करो।

२५ उभयतः पाश के सींगों के बीच से बचने का क्या मतलब है? उदाहरण देकर समझाओ।

अध्याय १५

संक्षिप्त सिल्लोजिम्म

संक्षिप्त सिल्लोजिम्म (Enthememe) एक प्रकार का सिल्लोजिम्म है जिसमें इसके अंगीभूत वाक्यों को ब्रजा दिया जाता है। जब हम एक सिल्लोजिम्म का अपने पूर्वा क्त में रखते हैं तो इसमें ३ वाक्य होते हैं अर्थात् (१) मुख्य वाक्य^१, (२) अमुख्य वाक्य^२ और (३) निष्कर्ष^३। साधारण रूप से उन्हें करते समय यह कभी नहीं देखा जाता कि सिल्लोजिम्म के तीनों ही वाक्यों का प्रयोग किया जाय। उदाहरण की पुस्तकों को छोड़कर सामान्य व्यवहार में हमें कहीं भी सिल्लोजिम्म के तीनों वाक्यों का प्रयोग नहीं मिलता। यदि कोई ऐसा प्रयत्न भी करे तो लोग उसे केवल पंडितार्थ का नमूना समझते हैं। मनुष्य की प्रवृत्ति सग संक्षिप्त रूप से व्यवहार करने की रही है। वह अपने ही वाक्य प्रयोग करना चाहता है जिसमें उत्तरा अग्रिम वाक्य एक स्वरूप से दूसरे की समझ में आ जाय। यही कारण है कि हमें सिल्लोजिम्म का पूर्वा क्त व्यवहार में नहीं मिलता। अतः सिल्लोजिम्म का प्रयोग अधिकतर हमें संक्षिप्त सिल्लोजिम्म के रूप में मिलता है जिसमें सिल्लोजिम्म के कुछ वाक्य दूने रहते हैं। अतः संक्षिप्त सिल्लोजिम्म का अर्थ है अपूर्ण सिल्लोजिम्म या संकीर्ण सिल्लोजिम्म।

संक्षिप्त सिल्लोजिम्म के ४ क्रम हैं —

(१) प्रथम क्रम का संक्षिप्त सिल्लोजिम्म यह पड़ता है

1 Major premise, 2 Minor Premise, 3 Conclusion.
4 Order

जब हम सिलाजिज्म में से मुख्य वाक्य को अलग कर देते हैं; किन्तु अमुख्य वाक्य और निष्कर्ष को पूर्ण रूप से प्रकट किये हुए रहते हैं। उदाहरणार्थ, 'गौतम मरणशील है क्योंकि वह मनुष्य ही तो है'। इसका पूर्ण रूप इस प्रकार होगा —

“सब मनुष्य मरणशील हैं।

गौतम एक मनुष्य है।

∴ गौतम मरणशील है।”

उपर्युक्त उदाहरण में ‘सब मनुष्य मरणशील हैं’ यह मुख्य वाक्य दबा दिया गया है। अतः यह प्रथम क्रम का सञ्चित सिलाजिज्म है।

(२) द्वितीय क्रम का सञ्चित सिलाजिज्म वह कहलाता है जब हम सिलाजिज्म में से अमुख्य वाक्य को अलग कर देते हैं, किन्तु मुख्य वाक्य और निष्कर्ष को स्पष्ट रूप से प्रकट किये हुए रहते हैं। उदाहरणार्थ, ‘नागार्जुन मरणशील है और इसी प्रकार सब मनुष्य मरणशील हैं’ इसका पूर्ण रूप यह है :—

“सब मनुष्य मरणशील हैं।

नागार्जुन मनुष्य है।

वह मरणशील है।”

इस उदाहरण में ‘नागार्जुन मनुष्य है’ यह अमुख्य वाक्य दबा दिया गया है। अतः यह द्वितीय क्रम का सञ्चित सिलाजिज्म है।

(३) तृतीय क्रम का सञ्चित सिलाजिज्म वह कहलाता है जिसमें निष्कर्ष को अलग कर देते हैं किन्तु दोनों प्रतिज्ञा वाक्य पूर्ण रूप से प्रकट किये हुए रहते हैं। उदाहरणार्थ, ‘मनुष्य मरणशील है क्योंकि समस्तभद्र मनुष्य ही तो है। यहाँ स्पष्ट रूप से निष्कर्ष को दबा दिया गया है। इसका रूप यह है :—

अध्याय १५

संक्षिप्त सिद्धांशिकम्

संक्षिप्त सिद्धांशिकम् (Enthememe) एक प्रकार का सिद्धांशिकम् है जिसमें इसके अंगीभूत वाक्यों को द्वा विधा दिया जाता है। जब हम एक सिद्धांशिकम् को अपने पूर्ण रूप में रखते हैं तो इसमें १ वाक्य होते हैं अर्थात् (१) मुख्य वाक्य^१, (२) अनुमुख्य वाक्य^२ और (३) निष्कर्ष^३। साधारण रूप से तर्क करते समय यह कभी नहीं कहा जाता कि सिद्धांशिकम् के तीनों ही वाक्यों का प्रयोग किया जाय। तर्कशास्त्र की पुस्तकों को छोड़कर सामान्य व्यवहार में हमें कभी भी सिद्धांशिकम् के तीनों वाक्यों का प्रयोग नहीं मिलता। यदि कोई ऐसा प्रयत्न भी करे तो लोग उसे केवल बहिर्दार्ढ्य का नमूना समझते हैं। समुच्चय की प्रवृत्ति उदा संक्षिप्त रूप से व्यवहार करने की रही है। वह उतने ही वाक्य प्रयोग करना चाहता है जिसमें उतना अभिप्राय वा तर्क स्वरूप से दूसरे की समझ में आ जाय। यही कारण है कि हमें सिद्धांशिकम् का पूर्ण रूप व्यवहार में नहीं मिलता। अतः सिद्धांशिकम् का प्रयोग अधिकतर हमें संक्षिप्त सिद्धांशिकम् के रूप में मिलता है जिसमें सिद्धांशिकम् के कुछ वाक्य दत्त रहते हैं। अतः संक्षिप्त सिद्धांशिकम् का अर्थ है अपूर्ण सिद्धांशिकम् वा संपूर्ण सिद्धांशिकम्।

संक्षिप्त सिद्धांशिकम् के ४ क्रम हैं —

(१) प्रथम क्रम^४ का संक्षिप्त सिद्धांशिकम् यह कहता है

1 Major premise 2. Minor Premise 3. Conclusion
4 Order

जब हम सिलाजिज्म में से मुख्य वाक्य को अलग कर देते हैं, किन्तु अमुख्य वाक्य और निष्कर्ष को पूर्ण रूप से प्रकट किये हुए रहते हैं। उदाहरणार्थ, गौतम मरणशील है क्योंकि वह मनुष्य ही तो है। इसका पूर्ण रूप इस प्रकार होगा —

“सर्व मनुष्य मरणशील हैं।

गौतम एक मनुष्य है।

• गौतम मरणशील है।”

उपर्युक्त उदाहरण में ‘सर्व मनुष्य मरणशील हैं’ यह मुख्य वाक्य दत्ता दिया गया है। अतः यह प्रथम क्रम का संक्षिप्त सिलाजिज्म है।

(२) द्वितीय क्रम का संक्षिप्त सिलाजिज्म वह कहलाता है जब हम सिलाजिज्म में से अमुख्य वाक्य को अलग कर देते हैं, किन्तु मुख्य वाक्य और निष्कर्ष को स्पष्ट रूप से प्रकट किये हुए रहते हैं। उदाहरणार्थ, ‘नागार्जुन मरणशील है और इसी प्रकार सब मनुष्य मरणशील हैं’ इसका पूर्ण रूप यह है :—

“सर्व मनुष्य मरणशील हैं।

नागार्जुन मनुष्य है।

वह मरणशील है।”

इस उदाहरण में ‘नागार्जुन मनुष्य है’ यह अमुख्य वाक्य दत्ता दिया गया है। अतः यह द्वितीय क्रम का संक्षिप्त सिलाजिज्म है।

(३) तृतीय क्रम का संक्षिप्त सिलाजिज्म वह कहलाता है जिसमें निष्कर्ष को अलग कर देते हैं किन्तु दोनों प्रतिज्ञा वाक्य पूर्ण रूप से प्रकट किये हुए रहते हैं। उदाहरणार्थ, ‘मनुष्य मरणशील है क्योंकि समस्तभद्र मनुष्य ही तो है। यहाँ स्पष्ट रूप से निष्कर्ष को दत्ता दिया गया है। इसका रूप यह है :—

“मनुष्य मरणाशील है ।
 समस्तमम मनुष्य है ।
 समस्तमम मरणाशील है ।”

इस उदाहरण में ‘समस्तमम मरणाशील है’ यह निष्कर्ष निकाल देने पर यह तृतीय क्रम के सीधिम सिल्लामिज्म का उदाहरण कहना होगा ।

(४) चतुर्थ क्रम का सीधिम सिल्लामिज्म यह कहलाता है जब एक ही वाक्य पूर्ण सिल्लामिज्म के भाव को व्यक्त करने की शक्ति रखता है । यह भाव देखा जाता है कि सामान्य वातचीत में या बचन में केवल एक वाक्य चाहे वह प्रसिद्ध वाक्यों में से एक हो या निष्कर्ष हो प्रकट किया जाता है और अन्य वाक्य दबाए हुए रहते हैं और वे इतने स्पष्ट रहते हैं कि प्रकरवातुसार उनको परिपूर्ण किया जा सकता है उदाहरणार्थ जब मशान कवि शेक्सपीयर^१ ने कहा ‘निर्बलता का नाम स्त्री है’ (F frailty thy name is woman. H) यह एक वाक्य ही पूर्ण सिल्लामिज्म की शक्ति रखता है । इसका पूर्ण रूप इस प्रकार होगा—

‘सब स्त्रियाँ निर्बल होती हैं ।
 जर्द एक स्त्री है ।
 जर्द निर्बल है ।’

इस वाक्य को स्पष्ट करने पर यह प्रतीत होता है कि शेक्सपीयर हेमलेट की माँ की ओर इशारा कर रहा था । भाव देखा जाता है कि जब हम किसी व्यक्ति के निधन पर शोक प्रकट करने के लिये जाते हैं तो कहते हैं हा बह, मनुष्य मरणाशील ही तो है । इसका स्पष्ट अर्थ यही है कि अन्ततः मनुष्य को मरना आवश्यक है । इसका भी पूर्ण रूप बताया जा सकता है । इसी प्रकार यदि कोई न्यायाधीश जलती करता

1 Shakespeare (A great poet of England).

है तो हम कहते हैं 'अन्ततो गत्वा,' न्यायाधीश मनुष्य ही तो है' अथवा 'गलती करना मनुष्य का स्वभाव है' इत्यादि । इन सब वाक्यों को पूर्ण सिलाजिज्म के रूप में रखकर इनकी अन्तर्हित शक्ति को प्रकट किया जा सकता है ।

अभ्यास प्रश्न

१. सन्निप्त सिलाजिज्म क्या है ? इसको अधूर्ण या सकीर्ण सिलाजिज्म क्यों कहते हैं ?
२. सन्निप्त सिलाजिज्म का लक्षण लिखकर प्रथम क्रम और तृतीय-क्रम के उदाहरण दो ।
३. चतुर्थ क्रम का सिलाजिज्म क्या है ? उदाहरण देकर समझाओ ।
४. द्वितीय क्रम का सिलाजिज्म किस प्रकार का होता है ? उसका उदाहरण लिखकर उसको पूर्ण रूप में परिवर्तित करो ।
५. 'सभी तो गलती करते हैं' इसका पूर्ण रूप बनाकर लिखो और बतलाओ यह किस क्रम का उदाहरण है ?

अध्याय १६

१—भिन्न सिद्धांतियम अथवा तर्कमालाएँ

वर्धमान और हीनमान

तर्कमाला (Train of Reasoning) सिद्धांतियम की वह प्रक्रिया है जिसमें दो या अधिक सिद्धांतियम मिली रहती हैं और वे एक दूसरे से इस प्रकार मिली रहती हैं कि अन्त में मिलकर एक ही निष्कर्ष को निकालती हैं। जैसे,

- (१) 'सब 'स' ग' हैं।
 तब 'क' 'स' हैं।
 सब 'क' 'ग' हैं।
- (२) सब 'य' 'प' हैं।
 सब 'क' 'ग' हैं।
 सब 'क' 'य' हैं।
- (३) सब 'य' 'ब' हैं।
 तब 'क' 'य' हैं।
 सब 'क' 'ब' हैं।
- (४) तब 'ब' 'स' हैं।
 तब 'क' 'ब' हैं।
 तब 'क' 'स' हैं।

इस उदाहरण में ४ सिद्धांतियमों इस प्रकार एक दूसरे से मिली हुई हैं कि एक का निष्कर्ष दूसरी का अगुस्य वाक्य बन जाता है जबतक कि अन्तिम निष्कर्ष तब 'क' 'स' है निश्चलता है इसको

तर्कमाला, या बहु-अवयव-घटित न्याय (Polysyllogism) कहते हैं ।

एक बहु-अवयव-घटित-न्याय अथवा तर्कमाला में एक सिलाजिज्म, जिसका एक निष्कर्ष दूसरे में वाक्य की तरह प्रयोग किया जाता है तो वह उसके सम्बन्ध में **पूर्वावयवघटित न्याय (Pro syllogism)** कहलायेगा तथा एक सिलाजिज्म जिसका एक वाक्य दूसरे सिलाजिज्म के निष्कर्ष की तरह प्रयोग किया जाता है तो वह दूसरे के सम्बन्ध में **पश्चादवयवघटित-न्याय (Episylogism)** कहलायेगा ।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि पूर्वावयव-घटित-न्याय और पश्चादवयवघटित न्याय ये दोनों पद साक्षेप हैं । वही सिलाजिज्म एक दृष्टि से पूर्वावयव-घटित-न्याय कहा जा सकता है और वही दूसरी दृष्टि से पश्चादवयव-घटित न्याय कहा जा सकता है । उपर्युक्त उदाहरण में दूसरी सिलाजिज्म पहली सिलाजिज्म के सम्बन्ध में पश्चादवयव-घटित न्याय कहलाता है तथा तीसरे सिलाजिज्म के सम्बन्ध में पूर्वावयव-घटित न्याय कहलाता है । उसी प्रकार तीसरा सिलाजिज्म दूसरे सिलाजिज्म के सम्बन्ध में पश्चादवयव-घटित-न्याय कहलाता है और चतुर्थ सिलाजिज्म के सम्बन्ध में पूर्वावयव-घटित-न्याय कहलाता है ।

पहले दिये हुए तर्कमाला के उदाहरण में हम देखते हैं कि प्रथम सिलाजिज्म दूसरे के सम्बन्ध में पूर्वावयव-घटित-न्याय है तथा द्वितीय, तृतीय के सम्बन्ध में पूर्वावयव घटित न्याय है तथा तृतीय, चतुर्थ के सम्बन्ध में पूर्वावयव-घटित-न्याय है । इस प्रकार हम इस तर्कमाला को पूर्वावयव-घटित-न्याय से पश्चादवयव-घटित न्याय की ओर बढ़ता हुआ देखते हैं अतः इसको हम वर्धमान (Progressive) पश्चाद-वयव-घटित-न्यायवती, सश्लेषणात्मक तर्कमाला कहते हैं । इस प्रकार वर्धमान तर्कमाला सिलाजिज्म का वह रूप है जिसमें दो या

अधिक शिक्षाविद्गमों को मिलाने हैं और जिसमें हम पूर्वायनन घटित न्याय से पञ्चादयनन घटित न्याय की ओर बढ़ते हैं।

इसके घटितिक नन हम तर्कमाता में पञ्चादयनन घटित न्याय से चलकर पूर्वायनन-घटित न्याय की ओर जाते हैं तो इसको होयमान (Regressive) पूर्वायनन घटित न्याययतो या विन्येयननतमक तर्कमाता कहते हैं। पूर्व में विने हुए उदाहरन को यदि प्रविशोम-विधि से देखा जाय तो हीयमान तर्कमाता का उदाहरन नन जायगा। विने,

- (१) तन 'क' 'ख' हैं।
 तन 'न' 'ख' हैं और
 तन 'क' 'न' हैं।
 (२) तन 'क' 'न' हैं।
 तन 'न' 'ख' हैं और
 तन 'क' 'ख' हैं।
 (३) तन 'क' 'न' हैं।
 तन 'ग' 'न' हैं और
 तन 'क' 'ग' हैं।
 (४) तन 'क' 'ग' हैं।
 तन 'न' 'ग' हैं और
 तन 'क' 'न' हैं।"

इस उदाहरन में प्रथम शिक्षाविद्गम वृत्ते शिक्षाविद्गम के समनन में पञ्चादयनन-घटित न्याय है; क्योंकि प्रथम का एक नानन "तन 'क' 'न' हैं" वृत्ते का निष्कर्ष नन जाता है। उती प्रकार द्वितीय और तृतीय शिक्षाविद्गमों तृतीय और नानन के समननों में नानन पञ्चादयनन घटित-न्याय है। इसमें तर्कमाता पञ्चादयनन-घटित-न्याय से पूर्वायनन

घटित न्याय की ओर जाती है इसलिये इसे हीयमान, पूर्वावयव-घटित-न्यायवती या विश्लेषणात्मक तर्कमाला कहते हैं ।

अभ्यास प्रश्न

१. तर्कमाला किसे कहते हैं ? उदाहरण देकर इसके स्वरूप पर प्रकाश डालो ।
 २. वर्धमान तर्कमाला का स्वरूप लिखकर उदाहरण दो ।
 ३. हीयमान तर्कमाला किसे कहते हैं ? हीयमान तर्कमाला में क्या क्रम होता है ? उदाहरण देकर प्रकाश डालो ।
 ४. पूर्वावयव-घटित न्याय और पश्चादवयव-घटित न्याय से तुम्हारा क्या अभिप्राय है ? वर्धमान और हीयमान मिश्र सिलानिज्जों में इनका क्या स्थान रहता है ?
 ५. वल्लवयव-घटित-न्याय का लक्षण लिखकर एक उदाहरण दो ।
-

अध्याय १७

संक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला (Sorites) और सक्षिप्त
हीयमान तर्कमाला (Epicheurema)

(१) संक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला

संक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला (Sorites) सिद्धान्तिक्रम का वह प्रकार है जिसमें समग्र पूर्वावयव घटित-न्यायों के (और उत्सर्गगत पश्चादवयव घटित-न्यायों के वाक्य) निकाल दिये जाते हैं। इसप्रकार इसको संक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला कहते हैं। संक्षिप्त-वर्धमान तर्कमाला सर्वदा पूर्वावयव-घटित-न्याय से शुरू होकर पश्चादवयव घटित-न्याय की ओर बढ़ती है यद्यपि पूर्वावयव-घटित-न्याय और पश्चादवयव-घटित-न्याय पूर्ण रूप से व्यक्त नहीं रहते। पूर्वावयव घटित-न्यायों के निष्कर्ष तथा उत्सर्गगत पश्चादवयव-घटित न्यायों के वाक्य दबे हुए रहते हैं। इस प्रकार सक्षिप्त वर्धमान-तर्कमाला एन्थेमिमेस (Enthemenes) का ही विशिष्ट रूप है—

“तब ‘क’ ‘ख’ हैं।
तब ‘ख’ ‘ग’ हैं।
तब ‘ग’ ‘घ’ हैं।
तब ‘घ’ ‘च’ हैं।
तब ‘च’ ‘ज’ हैं।
तब ‘ज’ ‘झ’ हैं।”

यदि इसको इसके पूर्ण रूप में रक्खा जाय तो इसका स्वरूप इस प्रकार होगा:—

- (१) “सब ‘ख’ ‘ग’ हैं।
सब ‘क’ ‘ख’ हैं।
‘सब ‘क’ ‘ग’ हैं।
- (२) सब ‘ग’ ‘घ’ हैं।
सब ‘क’ ‘ग’ हैं।
‘सब ‘क’ ‘घ’ हैं।
- (३) सब ‘घ’ ‘च’ हैं।
सब ‘क’ ‘घ’ हैं।
सब ‘क’ ‘च’ हैं।
- (४) सब ‘च’ ‘छ’ हैं।
सब ‘क’ ‘च’ हैं।
सब ‘क’ ‘छ’ हैं।”

यह स्पष्ट है कि बड़े अक्षरों में दिये हुए वाक्य जो पूर्वावयव-घटित-न्यायों के निष्कर्ष हैं और तत्सङ्गत पश्चादवयव-घटित न्यायों के वाक्य, ऊपर दी हुई सक्षिप्त वर्धमान तर्कमाला में से निकाल दिये गये हैं।

सक्षिप्त-वर्धमान तर्कमाला (Sorites) दो प्रकार की होती है—
(१) आरम्भवीय, (२) गोकलेनिअसीय।

(१) आरम्भवीय सक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला (Aristotelian Sorites) एक प्रकार का सिलाजिज्म है जिसमें पूर्वावयव घटित न्याय के द्वाप हुए निष्कर्ष तत्सङ्गत पश्चादवयव घटित-न्याय के अमुक्त्य चापय घनाते हैं। जैसे,—

संज्ञितिक^१ उदाहरण

सब क 'ग' हैं

सब 'स' ग हैं

सब 'य' घ हैं

सब 'प' छ हैं

सब 'ब' ल हैं

सब 'क' ख हैं

यथार्थ^२ उदाहरण

खेतक एक बोड़ा है।

बोड़ा जलुप्पद होता है।

जलुप्पद एक पशु होता है।

पशु एक पदार्थ है।

पदार्थ एक सत्ता होती है।

खेतक एक सत्ता है।

यदि एक संक्षिप्त-वर्णमान लक्ष्यज्ञा को पूर्णरूप से स्पष्ट किया जाय तो प्रतीत होगा कि इसमें पूर्वावयव-पठित न्यायों के द्वापद रूप निष्कर्ष लक्ष्यगत-वर्णान्वयन पठित न्याय के अनुसृत वाक्य बनाए गये हैं। संज्ञितिक उदाहरण पहले कटसाया का चुका है। इसका यथार्थ उदाहरण इस प्रकार से पूरकरूप से प्रकट किया जा सकता है:—

(१) सब बोड़े जलुप्पद होते हैं।

खेतक एक बोड़ा है।

खेतक जलुप्पद है।

(२) सब जलुप्पद पशु होते हैं।

खेतक एक जलुप्पद है।

खेतक पशु है।

(३) सब पशु पदार्थ होते हैं।

खेतक एक पशु है।

खेतक एक पदार्थ है।

(४) सब पदार्थ सत्तागत होते हैं।

खेतक एक पदार्थ है।

खेतक सत्तागत है।

(२) गोकुलेनिग्रसीय संचिप्त वर्धमान-तर्कमाला (Goclenian Sorites) एक प्रकार का सिलाजिज्म है जिसमें पूर्वावयव-घटित न्याय के दवाए हुए निष्कर्ष तत्संगत पश्चादवयवघटित-न्याय के मुख्य वाक्य बनाते हैं। जैसे,

साकेतिक उदाहरण

वयार्थ उदाहरण

“सब ‘च’ ‘छ’ हैं।

“पदार्थ एक सत्ता होता है।

सब ‘घ’ ‘च’ हैं।

पशु एक पदार्थ है।

सब ‘ग’ ‘घ’ हैं।

चतुःपद एक पशु होता है।

सब ‘ख’ ‘ग’ हैं।

बोड़ा चतुःपद होता है।

सब ‘क’ ‘ख’ हैं।

चेतक एक बोड़ा है।

∴ सब ‘क’ ‘छ’ हैं।”

∴ चेतक एक सत्ता है।”

यदि इस संचिप्त-वर्धमान तर्कमाला को पूर्णरूप से स्पष्ट किया जाय तो पूर्वावयव घटित-न्याय के दवे हुए निष्कर्ष तत्संगत-पश्चादवयव घटित न्याय के मुख्य वाक्य बन जायेंगे। उपर्युक्त साकेतिक उदाहरण को पूर्णरूप में स्पष्ट करने पर उसका यह रूप होगा—

(१) “सब ‘च’ ‘छ’ हैं।

सब ‘घ’ ‘च’ हैं।

सब ‘घ’ ‘छ’ हैं।

(२) सब ‘घ’ ‘छ’ हैं।

सब ‘ग’ ‘घ’ हैं।

सब ‘ग’ ‘छ’ हैं।

(३) सब ‘ग’ ‘छ’ हैं।

सब ‘ख’ ‘ग’ हैं।

∴ सब ‘ख’ ‘छ’ हैं।

(४) सब 'ख' 'ख' हैं ।

सब 'क' 'ल' हैं ।

सब 'क' 'ल' हैं ।”

उसी प्रकार इसका यथार्थ उदाहरण भी निम्नलिखित रूप से स्पष्ट किया जा सकता है—

(१) 'पदार्थ एक सत्ता है ।

पशु एक पदार्थ है ।

पशु एक सत्ता है ।

(२) पशु एक सत्ता है ।

चतुष्पद एक पशु है ।

चतुष्पद एक सत्ता है ।

(३) चतुष्पद एक सत्ता है ।

घोड़ा चतुष्पद होता है ।

घोड़ा एक सत्ता है ।

(४) घोड़ा एक सत्ता है ।

खेठक एक घोड़ा है ।

खेठक एक सत्ता है ।”

इस प्रकार हम देखते हैं कि गोक्षेत्रेनिग्रहीत संक्षिप्त-वर्णमान-तर्क माला में प्रभावमय घटित-स्थाय क शब्द द्वय निष्कर्ष परभावमय घटित-स्थाय के मुख्य वाक्य बन जाते हैं ।

यदि दोनों प्रकार की तर्कमालाओं का अपेक्षी तरह परीक्षण किया जाय तो हमें प्रतीत होगा कि दोनों के रूपों में वही वाक्य प्रयोग किये गये हैं और वही निष्कर्ष हैं । किन्तु उनमें निम्नलिखित भेद स्पष्ट प्रतीत होते हैं —

मुख्य वाक्य — धारकाधीन संक्षिप्त-वर्णमान-तर्कमाला में अन्तिम

वाक्य का निष्कर्ष मुख्य पद है तथा गोकलेनिअसीय सक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला में प्रथम वाक्य का विधेय मुख्य पद है ।

अमुख्य वाक्य—आरस्तवीय सक्षिप्त-वर्धमान तर्कमाला में प्रथम उद्देश्य अमुख्य पद है तथा गोकलेनिअसीय सक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला में अन्तिम उद्देश्य अमुख्य पद है ।

अवरुद्ध निष्कर्ष—आरस्तवीय सक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला में पूर्वावयव-घटित-न्यायों के अवरुद्ध या दबे हुए निष्कर्ष तत्सगत पश्चाद-वयव घटित-न्यायों के अमुख्य वाक्य बनाए जाते हैं तथा गोकलेनी-असीय सक्षिप्त-वर्धमान तर्कमाला में तत्सगत पश्चादवयव-घटित-न्यायों के मुख्य वाक्य बनते हैं ।

अङ्गीभूत वाक्य—आरस्तवीय सक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला में प्रथम वाक्य अमुख्य वाक्य होता है और अवशिष्ट सब वाक्य मुख्य वाक्य होते हैं । गोकलेनिअसीय सक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला में प्रथम वाक्य मुख्य वाक्य होता है और अवशिष्ट वाक्य अमुख्य वाक्य होते हैं ।

(२) संक्षिप्त वर्धमान तर्कमाला के नियम ।

यदि सक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला, सर्वथा प्रथम आकृति में ही हो अर्थात् सब अङ्गीभूत सिलानिर्जमे प्रथम आकृति में ही हों तो निम्न-लिखित नियम आरस्तवीय आ गोकलेनिअसीय तर्कमालाओं में ठीक बैठते हैं ।

(१) इन तर्कमालाओं में केवल एक ही वाक्य निषेधात्मक हो सकता है अर्थात् आरस्तवीय में अन्तिम और गोकलेनिअसीय में प्रथम ।

सिद्धि—केवल एक ही वाक्य निषेधात्मक हो सकता है अर्थात् एक से अधिक वाक्य निषेधात्मक नहीं हो सकते । यह विदित है कि निषेधात्मक वाक्य से निषेधात्मक ही निष्कर्ष हो सकता है । यदि

एक से अधिक वाक्य नियेधारमक हों तो इच्छा अर्थ यह होगी कि अज्ञोभूत सिद्धाविधियों में से एक में दो नियेधारमक वाक्य होने से कोई निष्कर्ष नहीं निकाला सकेगा । अतः यह सिद्ध है कि यदि कोई नियेधारमक वाक्य हो सकता है तो आस्तसीय में यह अन्तिम होगा और गोकर्षेनिष्पत्तीय में प्रथम होगा । यदि कोई वाक्य नियेधारमक होगा तो अन्तिम निष्कय अवश्य नियेधारमक होगा और यदि निष्कर्ष नियेधारमक होगा तो वह अपने विधेय को ह्यप्यार्थ में ग्रहण करेगा । अतः उस वाक्य में जिसमें अन्तिम निष्कय का विधेय विधेय है वह अवश्य नियेधारमक होगा । तथा जिस वाक्य में अन्तिम निष्कय का विधेय, विधेय है वह आस्तसीय रूप में अन्तिम वाक्य होगा और गोकर्षेनिष्पत्तीय रूप में प्रथम वाक्य होगा । यदि अन्य कोई वाक्य नियेधारमक ग्रहण किया जायगा तो अनियमित मुख्य पद का होप हो जायगा ।

(२) केवल एक वाक्य ही विशेष हो सकता है अर्थात् एक से अधिक वाक्य विशेष नहीं हो सकते ।

यदि एक वाक्य भी विशेष हो तो निष्कर्ष भी विशेष होगा । इत्यन्तये यदि एक से अधिक वाक्य विशेष हों तो अन्ततः अज्ञोभूत सिद्धाविधियों में से एक में दो विशेष वाक्य होंगे और उनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता । अतः यदि कोई वाक्य विशेष हो सकता है तो आस्तसीय रूप में वह प्रथम होगा और गोकर्षेनिष्पत्तीय में वह अन्तिम होगा । आस्तसीय सक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला में प्रथम को छोड़कर सब मुख्य वाक्य है । वे नियम सक्षिप्त वर्धमान-तर्कमाला में सब लागू हो सकते हैं जब सब अज्ञोभूत सिद्धाविधियों प्रथम आकृति में हों । प्रथम आकृति के विशेष नियमों के अनुसार मुख्य वाक्य सामान्य होना चाहिये । अतः केवल प्रथम वाक्य को कि अनुसृत वाक्य है विशेष हो सकता है । गोकर्षेनिष्पत्तीय सक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला में यदि अन्तिम को छोड़कर और कोई वाक्य विशेष हो तो उस सिद्धाविधिम का

निष्कर्ष, जिसमें ऐसा वाक्य आवेगा, वह विशेष होगा। गोकलेनिग्रसीय सक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला में निष्कर्ष दूसरे सिलाजिज्म का मुख्य वाक्य है किन्तु प्रथम आकृति में मुख्य वाक्य अवश्य सामान्य होना चाहिये। अतः यह सिद्ध हुआ कि गोकलेनिग्रसीय सक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला में केवल अन्तिम वाक्य विशेष हो सकता है। यदि अन्य कितनी वाक्य का विशेष ग्रहण किया जायगा तो इससे अत्रव्यर्थी मध्यम पद का दोष होगा।

(३) सक्षिप्त-हीयमान तर्कमाला—

सक्षिप्त हीयमान तर्कमाला (Epicheirema) सिला-जिज्म का वह रूप है जिसमें प्रत्येक पूर्वावयव-घटित-न्याय का एक वाक्य निकाला हुआ होता है।

सक्षिप्त हीयमान-तर्कमाला, हीयमान अथवा विश्लेषणात्मक वा-पूर्वावयव-घटित न्याय की तर्कमाला कहलाती है, इसलिये इसमें तर्क पश्चादवयव-घटित न्याय से आरम्भ होकर पूर्वावयव-घटित न्याय की ओर जाता है। इसको सक्षिप्त इसलिये कहते हैं क्योंकि इसमें प्रत्येक पूर्वावयव-घटित न्याय का एक वाक्य दवा हुआ रहता है यद्यपि इसमें पश्चादवयव-घटित न्याय पूर्णरूप से प्रकट रहता है। इस प्रकार एक सक्षिप्त-हीयमान-तर्कमाला में एक पश्चादवयव घटित-न्याय तो पूर्ण-रूप से प्रकट रहता है किन्तु अन्य पूर्वावयव-घटित-न्याय तर्कमालाओं के बने हुए होते हैं।

सक्षिप्त-हीयमान-तर्कमाला के दो भेद होते हैं। (१) शुद्ध और (२) मिश्र। शुद्ध (Simple) सक्षिप्त हीयमान-तर्कमाला में पश्चादवयव घटित-न्याय के वाक्य तर्कमालाओं से सिद्ध होते हैं। मिश्र (Complex) सक्षिप्त हीयमान-तर्कमाला में ये तर्कमालाएँ पुनः अन्य तर्कमालाओं से सिद्ध की जाती हैं।

निष्कर्ष, जिसमें ऐसा वाक्य आवेगा, वह विशेष होगा। गोकलेनिग्रसीय सक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला में निष्कर्ष दूसरे सिलाजिज्म का मुख्य वाक्य है किन्तु प्रथम आकृति में मुख्य वाक्य अवश्य सामान्य होना चाहिये। अतः यह सिद्ध हुआ कि गोकलेनिग्रसीय सक्षिप्त-वर्धमान-तर्कमाला में केवल अन्तिम वाक्य विशेष हो सकता है। यदि अन्य किसी वाक्य को विशेष ग्रहण किया जायगा तो इससे अद्रव्यार्थी मध्यम पद का दोष होगा।

(३) संक्षिप्त-हीयमान तर्कमाला—

संक्षिप्त हीयमान तर्कमाला (Epicheirema) सिलाजिज्म का वह रूप है जिसमें प्रत्येक पूर्वावयव-घटित-न्याय का एक वाक्य निकाला हुआ होता है।

सक्षिप्त हीयमान-तर्कमाला, हीयमान अथवा विश्लेषणात्मक वा पूर्वावयव-घटित न्याय की तर्कमाला कहलाती है, इसलिये इसमें तर्क पश्चादवयव-घटित न्याय से आरम्भ होकर पूर्वावयव-घटित न्याय की ओर जाता है। इसको सक्षिप्त इसलिये कहते हैं क्योंकि इसमें प्रत्येक पूर्वावयव-घटित-न्याय का एक वाक्य दवा हुआ रहता है यद्यपि इसमें पश्चादवयव-घटित न्याय पूर्णरूप से प्रकट रहता है। इस प्रकार एक सक्षिप्त-हीयमान-तर्कमाला में एक पश्चादवयव-घटित-न्याय तो पूर्णरूप से प्रकट रहता है किन्तु अन्य पूर्वावयव-घटित-न्याय तर्कमालाओं के बने हुए होते हैं।

सक्षिप्त-हीयमान-तर्कमाला के दो भेद होते हैं। (१) शुद्ध और (२) मिश्र। शुद्ध (Simple) सक्षिप्त हीयमान-तर्कमाला में पश्चादवयव-घटित-न्याय के वाक्य तर्कमालाओं से सिद्ध होते हैं। मिश्र (Complex) सक्षिप्त हीयमान-तर्कमाला में ये तर्कमालाएँ पुनः अन्य तर्कमालाओं से सिद्ध की जाती हैं।

संज्ञित-हीयमान-तर्कमाला के दो खीर भी मेरे हाते हैं (१) एकलिंग और (२) उभयनिष्ठ । किसी एकनिष्ठ (Single) संज्ञित हीयमान-तर्कमाला में पञ्चादवयव-परिष्ठ-व्याप का कोई एक वाक्य तर्कमाला-द्वारा सिद्ध किया जाता है तथा उभयनिष्ठ (Double) संज्ञित-हीयमान तर्कमाला में पञ्चादवयव-परिष्ठ-व्याप के दोनों ही वाक्य तर्कमालाओं द्वारा सिद्ध किये जाते हैं ।

इस प्रकार संज्ञित-हीयमान-तर्कमाला चार प्रकार की होती हैं (१) शुद्ध एकनिष्ठ (Simple Single) (२) शुद्ध उभयनिष्ठ (Simple Double) (३) मिश्र एकनिष्ठ (Double Single) और (४) मिश्र उभयनिष्ठ (Complex Double)

(१) शुद्ध एकनिष्ठ—

“सब क ‘ल’ हैं क्योंकि सब ग ‘ल’ हैं और सब क ‘ग’ हैं ।
सब क ‘ग’ हैं क्योंकि सब ‘घ’ ‘ल’ हैं ।

यदि इसको वृत्त्युक्त से व्युत्पन्न किया जाय तो इसका रूप निम्न लिखित होगा—

“पञ्चादवयव-परिष्ठ व्याप—

सब ग ‘ल’ हैं ।

सब ‘क’ ग’ हैं ।

सब क ‘ल’ हैं ।

पूनावयव परिष्ठ व्याप—

सब ‘घ’ ‘ल’ हैं ।

सब ग’ घ’ हैं ।

सब ग’ ‘ल’ हैं ।”

यहाँ यह स्पष्ट है कि प्रथम विसाखिण्डम का वाक्य ‘ग ‘ल’ हैं यह दूसरे विसाखिण्डम का निष्कर्ष है । इसलिये यहाँ एक पञ्चादवयव-परिष्ठ-

न्याय से पूर्वावयव-घटित-न्याय की ओर बढ़ता है अथवा अन्य शब्दों में हम यह कह सकते हैं कि यह हीयमान-तर्कमाला है। क्योंकि इसमें पूर्वावयव घटित-न्याय का वाक्य देना दिया जाता है इसलिये इसे संचिप्त-हीयमान-तर्कमाला कहते हैं।

यह संचिप्त-हीयमान-तर्कमाला शुद्ध है क्योंकि इसमें—सब 'ग' 'ख' हैं—यह वाक्य पूर्वावयव-घटित-न्याय का, न्यायमाला द्वारा सिद्ध किया गया है। तथा इसको एकनिष्ठ इसलिये कहते हैं क्योंकि इसका केवल एक ही वाक्य इस प्रकार सिद्ध किया गया है और दूसरा वाक्य नहीं सिद्ध किया गया है।

(२) शुद्ध उभयनिष्ठ—

“सब 'क' 'ख' हैं, क्योंकि सब 'ग' 'ख' हैं और सब 'क' 'ग' हैं। सब 'ग' 'ख' हैं, क्योंकि सब 'घ' 'ख' हैं और सब 'क' 'ग' हैं, क्योंकि सब 'क' 'घ' हैं।”

यह शुद्ध है क्योंकि पश्चादवयव-घटित-न्याय के वाक्य इसमें न्याय-मालाओं के द्वारा सिद्ध किये गये हैं। यह उभयनिष्ठ इसलिये कहलाता है क्योंकि दोनों ही वाक्य इस प्रकार सिद्ध किये गये हैं। प्रथम तर्क-माला, मुख्य वाक्य—सब 'ग' 'ख' हैं—इसको सिद्ध करती हैं। तथा द्वितीय तर्कमाला, अमुख्य वाक्य—सब 'क' 'ग' हैं—इसको सिद्ध करती है। इसको भी पूर्णरूप से इस प्रकार व्यक्त किया जा सकता है—

“पश्चादवयव-घटित-न्याय—

सब 'ग' 'ख' हैं।

सब 'क' 'ग' हैं।

सब 'क' 'ख' हैं।

पूर्वावयव-घटित न्याय—

सब 'घ' 'ख' हैं।

(क) सब 'ग' 'घ' हैं।

सब 'ग' 'ख' हैं।

(ख) सब 'घ' 'ग' हैं।

सब क 'घ' हैं।

सब 'क' 'ग' हैं।"

इससे किलाकुल स्पष्ट है कि प्रथम पूर्वानुबन्ध पठित न्याय मुख्य वाक्य को सिद्ध करता है तथा द्वितीय पूर्वानुबन्ध-पठित-न्याय अग्रमुख्य वाक्य को सिद्ध करता है। जो वाक्य बड़े अक्षरों में दिये हुए हैं, उन्हें दबा दिया गया है।

(१) मिश्र एकनिष्ठ—

सब क 'ख' हैं क्योंकि सब 'घ' 'ख' हैं और सब क 'घ' 'ग' हैं।

सब 'ग' 'ख' हैं क्योंकि सब घ 'ख' हैं और

सब 'घ' 'ख' हैं क्योंकि सब 'घ' 'ख' हैं।"

यह संक्षिप्त-हीनमान-तर्कमाला मिश्र है क्योंकि प्रथम परन्वाहक-पठित-न्याय का वाक्य एक तर्कमाला से सिद्ध किया गया है और एक तर्कमाला का वाक्य दूसरी तर्कमाला से सिद्ध किया गया है। यह एकनिष्ठ इत्यतिशे करताता है क्योंकि केवल एक परन्वाहक-पठित-न्याय का वाक्य यहाँ सिद्ध किया गया है। दूसरा वाक्य सब क 'घ' से नहीं सिद्ध किया गया है।

(४) मिश्र समपनिष्ठ—

सब क 'ग' हैं क्योंकि सब ग 'ख' हैं और सब 'क' 'ख' हैं।

सब ग 'ख' हैं क्योंकि सब क 'ख' हैं और

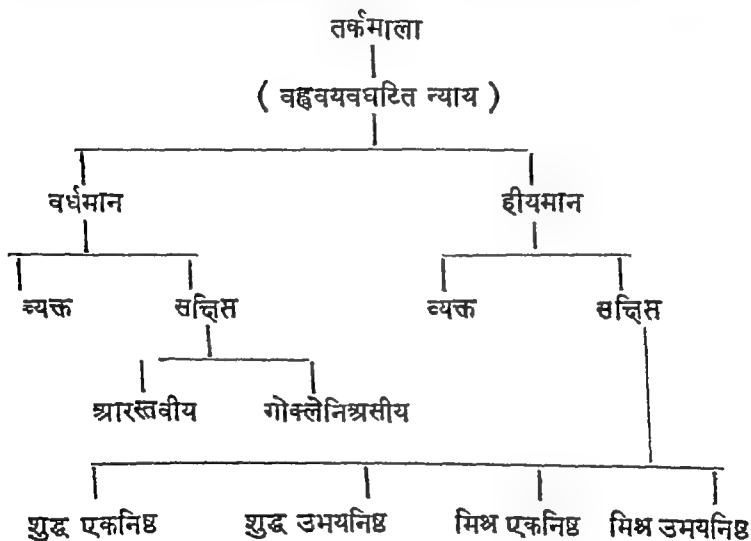
सब घ 'ख' हैं क्योंकि सब 'घ' 'ख' हैं।

और फिर—

सब क 'ग' हैं क्योंकि सब 'ख' 'ग' हैं और

सब ख 'ग' हैं क्योंकि सब 'घ' 'ग' हैं।"

यह मिश्र उभयनिष्ठ सच्चित्त हीयमान-तर्कमाला का उदाहरण है क्योंकि इसमें पश्चादवयव-घटित न्याय के दोनों वाक्य तर्कमालाओं द्वारा सिद्ध किये गये हैं और इन तर्कमालाओं के वाक्य फिर दूसरी तर्कमालाओं द्वारा सिद्ध किये गये हैं। निम्नलिखित तालिका भिन्न-भिन्न प्रकार की तर्कमालाओं के वर्गीकरण का स्पष्ट बोध कराती है.—



अभ्यास प्रश्न

- १ सच्चित्त वर्धमान तर्कमाला का लक्षण उदाहरण सहित लिखो तथा यह बतलाओ कि आरस्तवीय और गोक्लेनिअसीय सच्चित्त-वर्धमान-तर्कमालाओं में क्या अन्तर है ?
२. सच्चित्त-वर्धमान-तर्कमाला का स्वरूप लिखकर उसके नियमों पर प्रकाश डालो।

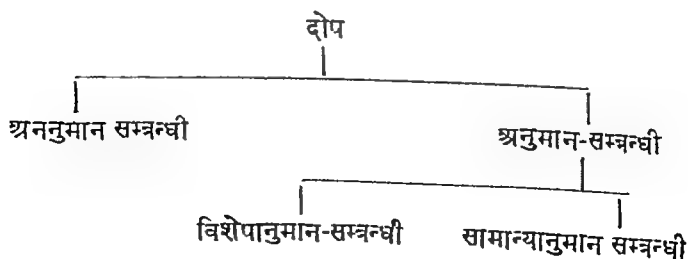
३. संचित हीयमान-तर्कमाला का लक्ष्य लिखकर उसको उदाहरण ॥ स्पष्ट करो । यह किसने प्रकार की होती है ? प्रत्येक का उदाहरण दो ।
४. शुद्ध उभयनिष्ठ संचित हीयमान-तर्कमाला का लक्ष्य उदाहरण सहित लिखो ।
५. मिश्र एकनिष्ठ संचित-हीयमान-तर्कमाला का लक्ष्य लिखकर उसका उदाहरण दो ।
६. संचित-वर्चमान-तर्कमाला और संचित हीयमान-तर्कमाला में क्या अन्तर है ? प्रत्येक का उदाहरण देकर समझाओ ।
७. सिद्ध करो कि संचित-वर्चमान तर्कमाला ॥ केवल एक वाक्य निरोधात्मक हो सकता है अर्थात् आरस्तवीय में अन्तिम और गोकसेनिअसीय में प्रथम ।
८. एक संचित-वर्चमान-तर्कमाला को पाँच वाक्यों की कनी हुई हो लो और उसको उसके अंगीभूत पक्षावयव वटिठ-न्यायों और पक्षादवयव वटिठ-न्यायों में परिवर्तित करो ।
९. सिद्ध करो कि संचित वर्चमान तर्कमाला में केवल एक ही वाक्य विरोध हो सकता है—प्रथम तो आरस्तवीय में और अन्तिम गोकसेनिअसीय में ।
१०. शुद्ध एकनिष्ठ हीयमान तर्कमाला का लक्ष्य लिखकर उदाहरण दो ।

अध्याय १८

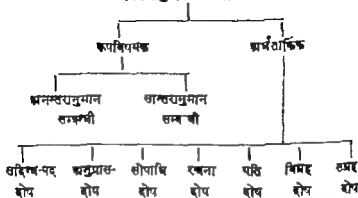
विशेषानुमान के दोष और उनका वर्गीकरण

(१) दोष का स्वरूप

दोष (Fallacy) का साधारण अर्थ गलती, भ्रम, आभास आदि है। तार्किक लोग इसका व्यापक अर्थ ग्रहण करते हैं और दोष से वे सब प्रकार की गलतियाँ और भ्रमों को ले लेते हैं। तथापि यहाँ दोष से हम यही अर्थ ग्रहण करते हैं कि दोष वह है जो तार्किक नियमों के उल्लंघन करने से पैदा होता है। तर्कशास्त्र उन सिद्धान्तों या नियमों का स्पष्ट वर्णन करता है जो सत्य विचारों को नियमित और सुसम्बद्ध बनाते हैं। अतः जहाँ नियम हैं वहाँ दोषों की भी सम्भावना है। ये दोष अंगरेजी में फेलेसीज़ (Fallacies) कहलाते हैं। क्योंकि तार्किक नियम अनेक हैं इसलिये उनको मग करनेवाले दोष भी अनेक हैं। निम्नलिखित तालिका दोषों का ज्ञान कराने में अत्यन्त सहायक होगी—



विशेषानुमान सम्बन्धी



(२) दोष के भेद

दोष दो प्रकार के होते हैं (१) अननुमान-सम्बन्धी (२) अनुमान सम्बन्धी । अनुमान सम्बन्धी दोष ये हैं जो लक्ष्य और विधाय के नियमों को उल्लंघन करने से उत्पन्न होते हैं ।

लक्ष्य के दोष निम्नलिखित हैं—

- (१) निरर्थक ।
- (२) व्याकथित
- (३) अपूर्ण लक्ष्य (अभ्यास और अतिभ्यास)
- (४) संदिग्ध और अशङ्करिक
- (५) निषेधात्मक

तार्किक विभाग के निम्नलिखित दोष हैं—

- (१) अतिमौलिक विभाग या शारीरिक (मौलिक) विभाग
- (२) विपरीत संक्रमण
- (३) अपूर्ण या अतिसंकुचित
- (४) अतिविस्तृत
- (५) उल्लंघित संक्रमण

उपर्युक्त दोषों का विपद^१ वर्णन तत्सम्बन्धी अध्यायों में हो चुका है अतः इनके पुनः वर्णन करने की आवश्यकता नहीं प्रतीत होती।

अनुमान के दो भेद हैं (१) विशेषानुमान और (२) सामान्यानुमान। अतः दोष भी दो प्रकार के होंगे (१) विशेषानुमान-सम्बन्धी और (२) सामान्यानुमान-सम्बन्धी। जहाँ तक सामान्यानुमान-सम्बन्धी दोषों का सम्बन्ध है उनका वर्णन द्वितीय भाग में किया जायगा। यहाँ केवल हम विशेषानुमान-सम्बन्धी दोषों का ही वर्णन करेंगे।

विशेषानुमान सम्बन्धी दोषों के भी दो भेद हैं (१) रूपविषयक और (२) ^२अर्थतार्किक। रूपविषयक दोषों के अन्दर हम अनन्तरानुमान और सान्तरानुमान-सम्बन्धी दोषों को अन्तर्भूत करते हैं।

(१) अनन्तरानुमान सम्बन्धी दोष.—गत अध्यायों में हम ६ प्रकार के अनन्तरानुमान का वर्णन कर चुके हैं। वे निम्नलिखित हैं—

- (१) परिवर्तन।
- (२) अभिमुखीकरण।
- (३) विरुद्धभाव।
- (४) व्यत्यय।
- (५) विपर्यय।
- (६) सम्बन्ध रूपान्तर।
- (७) रीति-परिणाम।
- (८) विशेषण-सयोगानुमान।
- (९) मिश्रभावानुमान।

इनके सब नियमों का वर्णन पहले किया गया है। उन नियमों के उल्लंघन करने से भिन्न-भिन्न प्रकार के दोष उत्पन्न होते हैं। उन सबका यथास्थान वर्णन किया जा चुका है।

(२) साम्प्रदायिक दोष — साम्प्रदायिक दोष के तीन भेद हैं —

(१) दृढ़ (२) मिश्र और (३) तर्कमात्रा । इन सब अनुमाओं के विशेष नियम हैं जिनका उल्लंघन करने से अनेक प्रकार के दोष उत्पन्न होते हैं । जैसे, सिलाबिजम के साधारण नियम हैं हेतुहेतुमद्-निरपेक्ष-विज्ञा विज्ञा के नियम हैं, उभयवचन-भाषा के नियम हैं वर्धमान और हीयमान तर्कमात्राओं के नियम हैं तथा संक्षिप्त वर्धमान तर्कमात्रा और संक्षिप्त हीयमान-तर्कमात्रा के नियम हैं । इन नियमों का उल्लंघन करने से वा दोष उत्पन्न होते हैं उन तत्त्वों पर्याप्तान्तरण करने किम्वा वा युक्त है, अतः उनकी यहाँ पुनरावृत्ति करने की आवश्यकता नहीं ।

(३) अर्थतार्किक दोष —

अर्थतार्किक दोष रूपगत तर्क के दोषों से सर्वथा भिन्न हैं । ये दोष आमक भाषा के प्रयोग करने से उत्पन्न होते हैं । इसके विपरीत रूप-विपर्यय तर्क के दोष केवल तर्क के रूप से जाने जा सकते हैं किन्तु अर्थतार्किक दोषों का ज्ञान करने के लिए भाषा का शुद्ध ज्ञान अत्यन्त आवश्यक है ।

अर्थतार्किक दोषों के मुख्य-मुख्य प्रकार निम्नलिखित हैं :—

(१) संक्षिप्त पद दोष (Fallacy of equivocation) — प्रत्येक सिलाबिजम में तीन पद होते हैं और वे तीनों पद अपने दृढ़ार्थ में प्रयोग करने चाहिये किन्तु जब हम इन तीनों पदों को अनेकार्थ में प्रयोग करते हैं तब तीनों पदों को एक से मिला अनेकार्थ में प्रयोग करने से ३ तीन दोष उत्पन्न होते हैं—(१) संक्षिप्त सार्वभौम पद (२) संक्षिप्त मुख्य पद और (३) संक्षिप्त अनुमुख्य पद । ये दोष चार पदों के बीच के समान हैं और इनका पर्याप्तान्तरण करने ही युक्त है ।

(२) अनुमास दोष (Fallacy of figure of Speech) —

यह वह दोष है जो शब्दों के समान रूप होने से उत्पन्न होता है ।

कभी-कभी एक ही धातु से बने हुए शब्द समान रूप होते हुए या सजा विशेषणादि से भेद रखते हुए प्रयोग कर दिये जाते हैं तो इस प्रकार का दोष उत्पन्न होता है। यह दोष प्रायः तब उत्पन्न होता है जब हम इस प्रकार के भिन्नार्थक शब्दों को एकार्थ में ही ग्रहण कर लेते हैं। जैसे,

(१) कात्पनिकों^१ पर विश्वास नहीं करना चाहिये।

मैथिलीशरण कवि कल्पना करता है।

∴ मैथिलीशरण पर विश्वास नहीं करना चाहिये।

यहाँ कात्पनिक और कल्पना करना भिन्नार्थक होनेपर भी एकार्थ में ग्रहण किये गये हैं इसलिये यहाँ अनुप्रास दोष हुआ है।

(२) दाता होना बहुत^२ अच्छा है।

राम गोमास देता है।

राम बहुत अच्छा है।

यहाँ भी दाता और देना भिन्नार्थक होते हुए समानार्थ में प्रयोग किये गये हैं इसलिये यह तर्क सदोष है।

(३) सोपाधि दोष (Fallacy of accident) तब होता है जब हम मध्यमपद को एक वाक्य में बिना किसी उपाधि के ग्रहण करते हैं और दूसरे वाक्य में उपाधि सहित ग्रहण करते हैं, अथवा मध्यमपद को दोनों वाक्यों में भिन्न-भिन्न अवस्थाओं के अन्दर ग्रहण करते हैं। जैसे,

(१) पानी तरल पदार्थ है।

वर्क पानी है।

∴ वर्क तरल पदार्थ है।

(२) जो कुछ हम खाते हैं वह खेत में पैदा होता है।

रोटी, दाल आदि वस्तुयें हैं जिन्हें हम खाते हैं।

रोटी, दाल आदि खेत में पैदा होते हैं ।

(१) तुम्हें पशु कहना सत्य है ।

तुम्हें कन्दर कहना तुम्हें पशु कहना है ।

तुम्हें कन्दर कहना सत्य है ।

(४) भ्रामक-रचना दोष (Fallacy of Amphiboly)—

भ्रामक रचना दोष किसी वाक्य की भ्रमपूर्ण रचना करने से उत्पन्न होता है । भ्रामक-रचनात्मक वाक्य वह होता है जिसका अर्थ दो रचनाओं में लिया जा सके । कभी-कभी यह देखा जाता है कि एक वाक्य के दो अर्थ या अधिक अर्थ प्रतीत होते हैं । उनमें से यह निश्चय करना कठिन होता है कि कौन-सा अर्थ ठीक है और कौन-सा गलत है ।

राम गोविन्द मारता है ।

इस वाक्य की रचना भ्रमपूर्ण है । इसका यह भी अर्थ हो सकता है कि राम गोविन्द को मारता है और यह भी कि गोविन्द राम को मारता है ।

इस दोष का उदाहरण अतिप्रसिद्ध एक चतुर ज्योतिषी का है । किसी छेड़ के घर बस-क्या होनेवाला था । उसने एक ज्योतिषी को बुलाया और कहा 'मेरे घर क्या होगा' । उसने एक वाक्य लिखकर दे दिया और कहा 'होनेपर देख लेना' । उसमें लिखा था 'सबका न सबकी' । इस वाक्य में अल्प विराम 'न' के पहिले और बाद में लगाने से दो अर्थ हो सकते हैं । इस प्रकार वह ज्योतिषी अपनी इच्छा छेड़ में उकता हुआ ।

(५) ध्वनि दोष (Fallacy of accent)—यह दोष तब उत्पन्न होता है जब हम वाक्य से किसी शब्द पर जोर या दबाव देकर उत्पन्न उच्चारण करते हैं । धिरे,

'हम अपने पड़ोसी के विरुद्ध गयाही नहीं दे सकते' ।

इसमें पड़ोसी और विरुद्ध, दोनों पदों पर जोर देने से इस वाक्य

के भिन्न-भिन्न अर्थ हो सकते हैं। 'पढोसी पर जोर देने से इसका अर्थ होगा कि अन्य के विरुद्ध दे सकते हो। 'विरुद्ध' पर जोर देने से यह अर्थ होगा कि उसके पक्ष में दे सकते हो। इस प्रकार भिन्न २ शब्दों पर जोर देने से कई दोष उत्पन्न हो जाते हैं।

(६) विग्रह दोष (Fallacy of Division)—यह दोष तब होता है जब हम किसी पद के समुदायार्थ को विग्रहार्थ में ग्रहण करके तर्क करते हैं। जैसे,

(१) कालिदास की सब रचनाएँ एक दिन में नहीं पढ़ी जा सकती।

शकुन्तला नाटक कालिदास की रचना है।

शकुन्तला नाटक एक दिन में नहीं पढ़ा जा सकता।

(२) मुझे सब याद है जो कुछ मैंने पढ़ा है।

मैंने रामायण का प्रत्येक श्लोक पढ़ा है।

• मुझे रामायण का प्रत्येक श्लोक याद है।

(३) पन्द्रह एक सख्या है।

सात और आठ पन्द्रह होते हैं।

• सात और आठ एक सख्या है।

(४) पचायत ने उसे निर्दोष घोषित किया है।

रामनाथ पचायत का एक सदस्य है।

• रामनाथ ने उसे निर्दोष घोषित किया है।

(५) भारतीय सम्य पुरुष होते हैं।

गोविन्द भारतीय है।

गोविन्द सम्य पुरुष है।

(७) संग्रह दोष (Fallacy of composition)—यह तब होता है जब हम किसी पद के विग्रहार्थ को संग्रहार्थ में लेकर तर्क करते हैं। जैसे,

- (१) पंचायत के सदस्यों में से एक भी ठीक निर्णय नहीं दे सकता ।
पंचायत ठीक निर्णय नहीं दे सकती ।
- (२) प्रत्येक मनुष्य अपना सुख चाहता है ।
सब मनुष्य अपना सुख चाहते हैं ।
- (३) आठ और सात सम और विषम हैं ।
सात और आठ परस्पर हैं ।
- ६ परस्पर सम और विषम हैं ।

अभ्यास प्रश्न

- १ दोष कितने कहते हैं । तर्जुनाक्ष में दोष का क्या अर्थ है । दोषों का वर्गीकरण करो ।
- २ अनुप्रास दोष का लक्षण लिखकर उदाहरण दो ।
- ३ निम्नलिखित शकों की परीक्षा करके दोषों का उद्घाटन करो —
 - (१) यह वस्तु बावु के अतिरिक्त कुछ नहीं हो सकती क्योंकि सब बावुर्द शब्द पैदा करती हैं ।
 - (२) मैं अपने बिचारी को समाचार पत्रों से नहीं बनाया हूँ क्योंकि मैं उनको कमी नहीं पढ़ता ।
 - (३) प्रत्येक भुगी अंडे से पैदा होती है प्रत्येक अंडा भुगी से पैदा होता है, इसलिये प्रत्येक अंडा अंडे से पैदा होता है ।
 - (४) जो सबसे ज्यादा भूला होता है वह सबसे ज्यादा खाता है ।
जो सबसे कम खाता है वह सबसे ज्यादा भूला होता है ।
जो सबसे कम खाता है वह सबसे ज्यादा खाता है ।
 - (५) सेनेट बुद्धिमानों का संस्थापक है ।
समस्त एक सेनेट का संस्थापक है ।
समस्त एक बुद्धिमान व्यक्ति है ।
 - (६) न क न क न ग इस मार को उठा सकता है ।
क, क ग इस मार को नहीं उठा सकते ।

- ४ भ्रामक रचना दोष से तुम्हारा क्या अभिप्राय है ? उदाहरण देकर समझाओ ।
- ५ सिकन्दर द्वारा जीतेगा' इसमें कौन सा दोष है ? विश्लेषण करके स्पष्ट समझाओ ।
- ६ 'चाचाजी आज मर गये' इसमें क्या दोष है ? स्पष्ट बतलाओ ।
- ७ जो तुम्हें मनुष्य कहता है सत्य कहता है ।
जो तुम्हें बुद्ध कहता है वह तुम्हें मनुष्य कहता है ।
जो तुम्हें बुद्ध कहता है वह सत्य कहता है ।
इस तर्क में क्या दोष है ? स्पष्ट बतलाओ ।
- ८ यदि बिल्ली नहीं है तो चूहे खेलते हैं ।
चूहे खेल रहे हैं ।
बिल्ली नहीं है ।
- ९ गोविन्द यथार्थ में भला मनुष्य है क्योंकि वह धर्मात्मा है केवल धर्मात्मा ही वास्तव में भले मनुष्य होते हैं ।
- १० आचरण की शिक्षा व्यर्थ है क्योंकि सत्पुरुषों को उसकी आवश्यकता नहीं और असत् पुरुष उसकी परवा नहीं करेंगे ।
-

अध्याय १६

परिशिष्ट १

सिताविद्ध पर मित्र महोदय की आपत्ति

सिताविद्ध के स्वरूप प्रकार, दोष आदि के वर्णन के बाद यहाँ हम एक प्रसिद्ध दार्शनिक और तार्किक मित्र महोदय की सिताविद्ध के ऊपर आपत्ति पर विचार आरम्भ करते हैं। मित्र महोदय का कहना है कि सिताविद्ध जिसको तर्क का उपयोग करने का ध्यान माना गया है वह उचित नहीं। सिताविद्ध को हम आवश्यक घटित-न्याय करते हैं। प्रत्येक सिताविद्ध में तीन वाक्य होते हैं किन्तु व्यवहार में हम देखते हैं कि कोई भी व्यक्ति इस प्रकार तार्किक प्रवृत्ति से सिताविद्ध का प्रयोग नहीं करता। वह सिताविद्ध को सर्वथा निरर्थक तो नहीं कहता, किन्तु उक्त इतना कहना आवश्यक है कि इसका विशेष उपयोग न होते हुए यदि हमें कभी अपनी तर्कशास्त्र में संदेह हो तो हम अपने तर्कों को सिताविद्ध के कर्तव्य में लाकर परीक्षा कर सकते हैं कि हमारा तर्क ठीक है या गलत है। इससे वह स्पष्ट है कि आवश्यक-वर्धित न्याय का उपयोग केवल विचार कोटि में है; किन्तु व्यवहार कोटि में विलकुल नहीं।

(१) प्रथम मित्र कहता है कि सिताविद्ध की प्रक्रिया ऐसी नहीं है जिसके अनुसार हम तर्क करते हैं। उसके अनुसार सब तर्क विशेष से विशेष का ज्ञान कराते हैं सामान्य वाक्य केवल इसी प्रकार के

किये हुए तर्कों के समूह होते हैं। हम इस प्रकार के साधारण सूत्र बना लेते हैं और उनके द्वारा तर्क किया करते हैं। सिलाजिज्म का मुख्य वाक्य इसी प्रकार का सूत्र है तथा निष्कर्ष इस सूत्र से निकाला हुआ तर्क नहीं है, किन्तु निष्कर्ष इस सूत्र के अनुसार निकाला हुआ अनुमान है।

मिल के अनुसार सिलाजिज्म का मूल्य इतना ही है कि सिलाजिज्म की प्रक्रिया एक ऐसी प्रक्रिया है जिसके द्वारा हम अपने तर्कों या अनुमानों की जाँच कर सकते हैं और देख सकते हैं कि हमारे निष्कर्ष अनिश्चित तो नहीं हैं। यदि उनमें किसी प्रकार की अनिश्चितता हो भी तो वह प्रकाश में लाई जा सकती है। अतः मिल के सिद्धान्त के अनुसार सिलाजिज्म को सर्वथा व्यर्थ तो नहीं समझा जा सकता। यद्यपि वह यह अवश्य मानते हैं कि मनुष्य जाति ने तर्क के जटिल नियमों के अनुसार कभी तर्क न किया, न कभी वह करेगी और न करती है। इस मत को हर्शेल (Herschel) ह्वेल (Whewell) बेन (Bain) आदि महानुभावों ने भी स्वीकार किया है और उनका कहना है कि मिल की यह आपत्ति ठीक है।

किन्तु कुछ तार्किक ऐसे भी हैं जिनमें मेनसेल (Mansei), टी, मोरगन (De Morgan) मार्टिनो (Martineau) पी० के० रे (P. K. Ray) हेमिल्टन (Hamilton) आदि सम्मिलित हैं जो उपर्युक्त मिल महोदय के मत का विरोध करते हैं। इसके विरोध में निम्नलिखित विषय विचारणीय हैं —

(१) मिल महोदय की यह आपत्ति सत्य है कि हम सिलाजिज्म की प्रक्रिया के अनुसार कभी तर्क नहीं करते। किन्तु यह कहना भी कम सत्य नहीं है कि हमारे साधारण अनुमान कभी सत्य नहीं हो सकते यदि उनमें जटिल सिलाजिज्म के नियमों में परिवर्तित होने की

कमता न हो। प्रतीत होता है मिला महोदय मनोविज्ञान और तर्क के कार्यों में गड़बड़ पैदा करते हैं। यह पहिला तर्क की उपयोगिता के विषय में कहा जा चुका है कि यह तर्कशास्त्र का काम नहीं है कि तर्कशास्त्र उन सब प्रकार की प्रक्रियाओं का वर्णन करे जिनके द्वारा लोग तर्क किया करते हैं। तर्कशास्त्र तो नियामक शास्त्र है और इस दृष्टि से यह तो केवल नियमों का विधान करता है और इसका उद्देश्य तो यही बतलाता है कि मनुष्यों का कितने प्रकार तर्क करना चाहिये यदि वे दोषरहित तर्क करना चाहते हैं। निरर्थक तर्क के लिये यह आवश्यक है कि कुछ निश्चित नियमों का पालन किया जाय। यदि ये नियम ठीक ठौर से नहीं पाए जायेंगे तो तर्क राजत होगा। मनो विज्ञान इसके विपरीत है। यह तो वस्तुस्थितिवादी शास्त्र है। यह विषय भिन्न प्रकार के हैं उनका उही प्रकार वर्णन करता है। यह 'है' का विचार करता है 'चाहिये' का नहीं। मनुष्य कैसे तर्क करते हैं? क्या करते हैं? इसका विचार करना तर्कशास्त्र का काम नहीं। यह तो केवल सत्य और ठीक तर्क करने के लिये नियम बना देता है। किन्हीं तर्क करना होगा उन्हें उन नियमों का आवश्यक पालन करना होगा। मिला महोदय दोनों विद्वानों के कार्य को गड़बड़ में डाल देते हैं। केवल इतने कहने से कि शिक्षाविद्म ऐसी प्रक्रिया नहीं है जिसके द्वारा प्रायः मनुष्य तर्क करते हैं शिक्षाविद्म का मुख्य काम नहीं हो जाता। जब तक शिक्षाविद्म को सत्य तर्क करने का साधन माना जाता है तब तक हमें यह स्वीकार करना पड़ेगा कि शिक्षाविद्म के नियम व्यर्थ हैं और उन प्रकार के तर्क इन्हीं नियमों के अनुसार किने जाते हैं। और उनकी सत्यता को सिद्ध करने के लिये उन्हें इसी रूप में परि कथित करना होगा। यही शिक्षाविद्म की विशेषता है।

तब मिला की यह आपत्ति कि तब तर्क विशेष से विशेष से का ही ज्ञान करते हैं—यही तर्क की कसौटी पर ठीक नहीं उतरती। यह ठीक

है कि प्रायः हम उपमान^१ द्वारा विशेष से विशेष का ज्ञान करते हैं किन्तु यह कहना, अतिशयोक्ति पूर्ण है कि यही सामान्य ज्ञान कराने का एकमात्र साधन है। उपमानजन्य ज्ञान प्रायः करके गलत होता है किन्तु जब वह सत्य होता है तब वह विशेषों में सामान्यभाव पर अवलम्बित नहीं रहता। हम विशेष से विशेष का ज्ञान करने के लिये ठीक कहे जा सकते हैं क्योंकि दोनों में हम सादृश्य का भाव देखते हैं। यह सादृश्य का भाव सामान्य का द्योतक होता है जिससे विशेष विषयों का संगठन होता है। इसलिये जब हम सादृश्य से अनुमान करते हैं तब हमारा अनुमान, विशेष पदार्थों में जो सामान्य गुण प्रतीत होते हैं उन्हीं के आधार पर चलता है जो स्वयं विशेष नहीं होता। वेल्टन (Welton) महोदय का कहना बिल्कुल सत्य है “उन उदाहरणों में जहाँ अनुमान एक या अधिक विशेषों पर निर्भर रहता है वहाँ वह सामान्य तत्व पर ही निर्भर रहता है और इस सामान्य तत्व, जिसमें वे सब घटित होते हैं, को हम साधारण वाक्य के रूप में प्रकट कर सकते हैं और यह सामान्य वाक्य सिलाजिज्म का मुख्य वाक्य होता है। इससे प्रतीत होता है कि सामान्य के महत्व को हम दूर नहीं कर सकते।

(२) द्वितीय आपत्ति मिल महाशय की यह है कि प्रत्येक सिलाजिज्म में सिद्ध-साधन^२ दोष होता है। (सिद्ध साधन दोष वह है जब हम निष्कर्ष को प्रतिज्ञा वाक्यों में ही सम्मिलित कर लेते हैं और पश्चात् उनको सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं। इस दोष का नाम प्रश्न-प्रार्थना (Begging the question) भी है। इसको चक्रक^३ दोष भी कहा जाता है। जैसे, मनुष्य मरणशील है क्योंकि उसकी मृत्यु

1 Analogy. 2 Petitio Principii

3 Argument in circle

सामान्यानुमान भी होता है जिसमें सब उदाहरणों की परीक्षा करने पर व्याप्ति नहीं बनाई जाती, किन्तु केवल थोड़े से ही उदाहरणों की परीक्षा करने के बाद अनुमान किया जाता है। उदाहरणार्थ “सब मनुष्य मरणशील हैं” इस सामान्य वाक्य को हम सब उदाहरणों की परीक्षा करने के बाद कभी नहीं बना सकते। इसमें तो अनेक उदाहरण छोड़ दिये जाते हैं और सब उदाहरणों की परीक्षा करना सम्भव भी नहीं है। अतः इस वाक्य को आधार वाक्य बनाकर हम निष्कर्ष निकालें तो हमारा निष्कर्ष कि ‘भारत के प्रजातन्त्र राज्य का अध्यक्ष मरणशील है’ आधार वाक्य में सम्मिलित नहीं किया गया है। यह तो एक सर्वथा नवीन निष्कर्ष है जो हमें पहले नहीं मालूम था। इसी हेतु से हम कह सकते हैं कि सिलाजिन्म में हमें व्याप्ति द्वारा नवीन सत्त्यों का ज्ञान होता है जिनका उनमें समावेश नहीं किया गया है।

तथा एक सिलाजिन्म में दो वाक्यों के योग की आवश्यकता होती है। वे हैं,—मुख्य वाक्य और अमुख्य वाक्य। किन्तु पूर्वोक्त आपत्ति के अनुसार तो अमुख्य वाक्य बिलकुल व्यर्थ सिद्ध होगा। स्थिति यह है कि निष्कर्ष दोनों वाक्यों को एक साथ लेकर निकाला जाता है, किसी एक वाक्य से नहीं निकाला जाता है। इसलिये अमुख्य वाक्य की सत्ता से यह बिलकुल सिद्ध है कि सिलाजिन्म में सिद्धसाधन दोष नहीं आता। अमुख्य वाक्य इस तथ्य का द्योतक है कि सिलाजिन्म में निष्कर्ष केवल मुख्य वाक्य में निहित नहीं रहता, किन्तु यह सर्वथा अपूर्व है जो दोनों वाक्यों की तुलना का परिणाम है। इस निष्कर्ष के निकालने में मध्यम-पद विशेष स्थान रखता है। वास्तव में जैसे भारतीय अनुमान में हेतु-मुख्य वस्तु है उसी प्रकार सिलाजिन्म में मध्यम-पद मुख्य है। इस मध्यम-पद के बल से ही नवीन निष्कर्ष निकालने में हम सफल होते हैं।

यदि वास्तव में सिलाजिन्म में सिद्धसाधन दोष होता तो ससार में हमारे ज्ञान में कोई वृद्धि नहीं होती। हमारा ज्ञान अन्य जन्तुओं के

समान विरोध पदार्थों का ज्ञान करके ही सतृप्त रहता किन्तु हम यह अनुभव करते हैं कि मनुष्य ही है जो विरोध से उठकर सामान्य के तत्त्व पर पहुँचता है और सामान्य विद्वान्तों को बनाकर, उनके द्वारा मनीन-मनीन तत्त्वों की शोधा करता है। हम यह कह सकते हैं कि विज्ञानविज्ञान में निष्कर्ष प्रतिष्ठा वाक्य में निहित रहता है; किन्तु जब तक हम विज्ञानविज्ञान की प्रक्रिया को धारण न करें हमें निष्कर्ष प्राप्त ही नहीं सकता। दूसरे शब्दों में हम यह कह सकते हैं कि निष्कर्ष मुख्य वाक्य में अन्तर्भूत रहने पर भी हमें उसका ज्ञान समी हो सकता है जब हम विज्ञानविज्ञान की प्रक्रिया से निष्कर्ष निकालते हैं। अनुमान की विरोधता इसीमें है कि जो अज्ञात है उसको ज्ञात के आधार पर ज्ञान तथा ज्ञान। ज्ञान की वृद्धि संसार में इसी प्रक्रिया से हो सकती है। अतः जब हम विज्ञानविज्ञान की प्रक्रिया से निष्कर्ष निकालते हैं तो अवश्य ही हमारे ज्ञान में वृद्धि होती है। मनुष्य जीवन का सत्य सत्य-प्राप्ति है। तब का स्वस्मय जिस प्रकार से हमारे ज्ञान का विषय को उन सब बातों को हमें ग्रहण कर प्रयोग में लाना चाहिये।

तथा यदि वह ज्ञान भी शिवा ज्ञान कि मित्र की आपत्ति उपयुक्त है तो हमें यह स्वीकार करना पड़ेगा कि इस आपत्ति का मूल कारण मनोवैज्ञानिक है, तार्किक नहीं। किसी तर्क को इस आधार पर अस्वीकार नहीं माना जा सकता क्योंकि इसको स्वयं जानते हैं।^१ वैज्ञानिकों के विद्वान्त इसलिये निरर्थक नहीं कहे जा सकते क्योंकि अनेक व्यक्ति उन्हें अस्वीकार कर जानता है और उसे सब विद्वान्त याद है।

इन हेतुओं से यह सिद्ध है कि विज्ञानविज्ञान में विद्वत्तावन दोष निराधार है। विज्ञानविज्ञान का जीवन में तर्क और विचार की दृष्टि से अत्यन्त महत्व है।

इस विषय में हम डाटले (Whatley) महोदय के विचारों को महत्व दें तो हमें प्रतीत होगा कि उनके अनुसार विज्ञानविज्ञान को

छोड़कर तर्क करने की और कोई प्रक्रिया है ही नहीं । यह भी विचार अतिशयोक्तिपूर्ण है क्योंकि सिलाजिज्म को ही तर्क करने का आधार मानने पर हम तर्क को अत्यन्त सकुचित रूप में निबद्ध कर देंगे । सिलाजिज्म तो केवल उन्हीं वाक्यों से सम्बन्ध रखता है जिनमें द्रव्य और गुणों का सम्बन्ध अभिव्यक्त रहता है । किन्तु जब हम दूसरे सम्बन्धों से भी तर्क करते हैं तो वहाँ सिलाजिज्म की निरर्थकता स्वतः सिद्ध हो जाती है । हाँ, यह अवश्य है कि सिलाजिज्म तर्क करने का अच्छा उपाय है । केवल इसीको उपाय मानना और यह कहना कि और कोई उपाय है ही नहीं, ठीक नहीं है ।

अभ्यास प्रश्न

१. मिल महोदय की सिलाजिज्म के विरुद्ध क्या आपत्ति है ? उन आपत्तियों को उठाकर उनका समाधान करो ।
२. सिद्धसाधन दोष से तुम क्या समझते हो ? क्या सब अवयव-घटित-न्याय इस दोष से दुष्ट होते हैं ? समाधान करो ।
३. मिल महोदय का यह कहना है कि सब तर्क—‘विशेष से विशेष का होता है’ कहाँ तक ठीक है ? इसके विरुद्ध अपने विचार प्रकट करो ।
४. किस दृष्टि से सिलाजिज्म को सिद्धसाधन दोष से दुष्ट गिना गया है ? स्पष्ट करो ।
५. ‘क्या तर्क करने का सिलाजिज्म को छोड़कर और कोई उपाय ही नहीं ?’ इसपर अपने समालोचनात्मक विचार प्रगट करो ।
६. सिलाजिज्म की विशेष उपयोगिता क्या है, जब मनुष्य साधारण जीवन में इसके अनुसार तर्क ही नहीं करते ?

अध्याय २०

परिशिष्ट २

प्राच्य और पारश्वात्य अनुमान विधियाँ

आवक्य प्राच्य और पारश्वात्य अनुमान विधियों के ऊपर पुनः एक विवेचन करने की परिपाटी बन गई है। मनुष्य जब से इस दुनि पर विद्यमान है, सोचता रहा। आवक हम कितना ज्ञान विज्ञान का उत्कर्ष देखते हैं वह सब मनुष्य के चिन्तन का परिणाम है। चिन्तन करना या सोचना हमें यह बतलाता है कि मनुष्य की तर्क करने की शक्ति स्वाभाविक है। इत्यन्त को तो हम अपनी इन्द्रियों से ग्रहण करते हैं किन्तु जो वस्तुएँ हमारी इन्द्रियों के ज्ञान के परे हैं उनके विषय में हम अनुमान की या तर्क की आवश्यकता पड़ती है। इसलिये ही तर्क का अग्रगम हुआ है।

हमारे सामने इस समय दो तक पद्धतियाँ उपस्थित हैं ? (१) प्राच्य और (२) पारश्वात्य। यह पुस्तक पारश्वात्य तकविधि पर लिखी गई है। यद्यपि इसका प्राच्य पद्धति से कोई विशेष सम्बन्ध नहीं है तथापि तक की दृष्टि से दोनों की तुलना करना संगत है। इसमें कौन प्राचीन और कौन अर्वाचीन है ? किसका किसके ऊपर अवसर है ? इन प्रश्नों के विषय में प्राच्य और पारश्वात्य तकशास्त्री एकमत नहीं हैं। हों इतना स्पष्ट है कि दोनों तक पद्धतियाँ बिल्कुल प्राचीन हैं। जहाँ तक प्रभाव का प्रश्न है इस विषय में विद्वानों की भिन्न-भिन्न माय्यस्थाय हैं। एक पक्ष के लोगो का कहना यह है कि पारश्वात्य पद्धति का प्राच्य पर प्रभाव

है। दूसरे पक्ष के लोगों का मत है कि प्राप्ति का वादन्तर्गत पर प्रभाव है। मैंने जहाँ तक अध्ययन किया है मुझे यह प्रतीत होता है कि दोनों पक्षों में सत्यता है और दोनों देशों के लोगों में सत्य प्रतीति में सत्य करना आवश्यक किया है। यही वास्तव है कि मूल प्रक्रिया और अन्तर्गत प्रक्रियाएँ दोनों सत्य एक दूसरे में भिन्न हैं।

दोनों के भिन्न होने पर विचार का दृष्टि में दोनों प्रकार की अनुमान विधियों में तुलना भला मौलिक हो सकती है। इसके लिये प्रथम हम भारतीय पक्षों को लेते हैं। भारतीय न्यायशास्त्रों में अनुमान का साधारण लक्षण यह है "साधन से साध्य का ज्ञान करना" यहाँ साधन 'हेतु' कहलाता है और 'साध्य' उसे कहते हैं जिसे सिद्ध किया जाय। उदाहरणार्थ 'यह पर्वत अग्निमान् है क्योंकि यहाँ धूम है'। यहाँ धूम, हेतु है और पर्वत में अग्नि, साध्य है। अतः धूम से अग्नि के होने की सिद्धि करना अनुमान है।

यह अनुमान दो प्रकार का होता है (१) स्वार्थानुमान और (२) परार्थानुमान। स्वार्थानुमान अपने लिये होता है। इसलिसे स्वार्थानुमान में केवल हेतु और साध्य का ही ज्ञान आवश्यक है। बुद्धिमान मनुष्य हेतु का देखकर तुरन्त साध्य का ज्ञान कर लेता है। किन्तु जब दूसरे को समझाने के लिये अनुमान का प्रयोग किया जाता है तो उसे परार्थानुमान कहते हैं। यह वचनात्मक होता है। परार्थानुमान के एक से लेकर पाँच तक अंग होते हैं। यदि कोई शिष्य अत्यधिक बुद्धिमान है तो उसके लिये हेतु के उच्चारण मात्र से साध्य का ज्ञान हो जाता है किन्तु शिष्यों की ग्राहकता की दृष्टि से ५ अंगों तक का प्रयोग किया जाता है। ये अंग निम्नलिखित हैं।

- १ प्रतिज्ञा पर्वत अग्निमान् है।
- २ हेतु क्योंकि वहाँ धूम है।

- १ उदाहरण यहाँ-यहाँ धूम होता है यहाँ-यहाँ अग्नि होती है।
 जैसे रसोई घर ।
 ४ उपनय जैसे यहाँ धूम है ।
 ५ निगमन इसलिये यहाँ अग्नि भी है ।

यह कम भारतीय पद्धति का है । इसमें सबसे प्रथम प्रतीक्षा वाक्य दिया गया है पश्चात् हेतु दिया गया है । ये दो अंग मुख्य हैं । इन्हें स्पष्ट करने के लिये उदाहरण दिया गया है । उदाहरण में भी यदि किसीको संदेह उत्पन्न हो ता उसको दूर करने के लिये उपनय और निगमन का प्रयोग किया जाता है । इस प्रकार यह पञ्चांग-पूरण ही भारतीय तर्क-पद्धति है ।

हम एक उदाहरण तिलाचिह्न का भी लेते हैं । तिलाचिह्न सान्तरानुमान का वह कम है जिसमें हम दिये हुए दो वाक्यों के योग से एक तीसरा निष्कर्ष निकालते हैं । जैसे

सब मनुष्य मरवालील हैं ।
 नागाशुन एक मनुष्य है ।
 नागाशुन मरवालील है ।

इसमें हम देखते हैं कि तीन पद प्रयुक्त किये गये हैं और वे भी दो-दो बार । निष्कर्ष का उद्देश्य अमुख्य पद होता है और विशेष मुख्य पद । तीसरा पद मध्यम पद होता है जो विशिष्ट स्थान रखता है । यह निष्कर्ष में नहीं होता किन्तु दोनों प्रतीक्षा वाक्यों में आता है । यह बोधक है और मुख्य और अमुख्य पद में बिचपरिचा या दलाल का काम करता है । इस प्रकार हम एक नवीन निष्कर्ष पर पहुँचते हैं ।

अब इन दोनों का तुलनात्मक विचार करना चाहिये । सबसे पहले हम भारतीय अनुमान को तिलाचिह्न में परिवर्तित करते हैं पश्चात् दोनों की तुलना करना सुगम होगा :—

सब धूम के दृष्टान्त	अग्नि के दृष्टान्त हैं ।
यह पर्वत	धूम का दृष्टान्त है ।
यह पर्वत	अग्नि का दृष्टान्त है ।

सूक्ष्म दृष्टि से विचार करने पर यह प्रतीत होगा कि दोनों पद्धतियाँ एक दूसरे से उलटी सी मालूम होती हैं । सर्वप्रथम हम प्रतिज्ञा को ले सकते हैं । भारतीय पद्धति में यह सर्वप्रथम रक्खी गई है किन्तु पाश्चात्य पद्धति में यह निष्कर्ष के रूप में हमारे सामने उपस्थित होती है । सिल्लजिज्म में जिनको हम मुख्य पद और अमुख्य पद कहते हैं भारतीय पद्धति में वे ही पद और साध्य हैं । इस व्यत्यय का कारण क्या ? इसमें एक दूसरे के आदान प्रदान का प्रश्न उठाना व्यर्थ है । मैं समझता हूँ इसका उत्तर ज्ञान की सापेक्षता में है । आप किसी भी दृष्टि बिन्दु से चलीं आप पहुँचेंगे उसी निष्कर्ष पर । यहाँ पर भी भारतीय लोग अनुलोम विधि से और पाश्चात्य लोग प्रतिलोम विधि से, एक ही निर्णय पर पहुँचे हैं । यह निर्णय है वस्तुसिद्धि । वस्तुसिद्धि सरलता पूर्वक जिस प्रकार से हो सके वही पद्धति ग्रहण करनी चाहिये ।

प्राच्य पद्धति में निष्कर्ष को पहले रखने का प्रयोजन यही है कि जिस वस्तु को हमें सिद्ध करना है उसे पहले ही रक्खा जाता है । रेखा-गणित में भी यही प्रक्रिया ग्रहण की जाती है । वहाँ भी प्रतिज्ञा वाक्य पहिले दिया जाता है पश्चात् उपपत्ति दी जाती है । किन्तु पाश्चात्य पद्धति में ऐसा नहीं है । वे व्याप्ति वाक्य में एक दृष्टान्त को लेकर निष्कर्ष निकालते हैं । इस प्रकार उनको यह प्रक्रिया सामान्य में विशेष की ओर चलती है । इस प्रक्रिया को वे निष्कर्षण प्रक्रिया (Deductive method) कहते हैं ।

कार्वेथ रीड (Carveth Read) ने अनुमान के दो अभिप्राय पकट किये हैं । प्रथम अभिप्राय तो यह है कि अनुमान विधि

प्रायः किसी वस्तु को देखकर या सुनकर हम कुछ उसके विषय में कल्पना करते हैं। प्रथम हमें किसी वस्तु का दर्शन या श्रवण कर उस वस्तु के विषय में आशंका ही उत्पन्न होती है। उसके निवारणार्थ हम कल्पना की सृष्टि करते हैं। यैव मेधाव्यादित कृष्ण बादलों को देखकर वृष्टि होने की कल्पना की जाती है। यह प्रक्रिया मानसिक है और इसलिये मनोविज्ञान का विषय है। मनोविज्ञान श्री किसी पुस्तक को उठाकर हम देखें तो कल्पना के आशय में हमें अनुमान करने की इतनी क्रिया का वर्णन मिल जायगा।

दूसरा अभिप्राय रीड महादेव का एक कार्पनिक प्रक्रिया द्वारा प्राप्त करने में है। अब हम अपनी मानसिक कल्पना द्वारा फलित उत्पन्न निष्कर्ष निकालते हैं तब वह 'अनुमान' तर्कशास्त्र का विषय बन जाता है। इसमें हमें यकीन और विरोध रूप से सद्बुद्धि का अवलम्बन लेना पड़ता है। इससे स्पष्ट है कि मनोविज्ञान प्रत्यक्ष और भुक्त के आधार पर कल्पना द्वारा हमें किस प्रकार नवीन वस्तुओं की खोज करने में सहायक होता है। तथा तर्कशास्त्र निष्कर्ष को लेकर इस बात की खोज करता है कि वह निष्कर्ष हमें किस प्रकार उत्पन्न हुआ।

इस छवि से हमें कहना पड़ेगा कि प्राप्य पद्धति में तर्क का विरोध अवलम्बन लिमा गय है किन्तु पाश्चात्य पद्धति में मनोविज्ञान का आधार अधिक है। हमारी मानसिक गति कैसे सामान्य को और विरोध की ओर जाती है और किस प्रकार फिर विरोध से सामान्य की ओर जाती है—यह पाश्चात्य तर्क की विशेषता है। इसके विपरीत भारतीय पद्धति में केवल एक ही प्रकार है अर्थात् इतना ही सामान्य का ज्ञान करना। यद्यपि इसके भीड़ों में स्वभाव व्याप्य व्यापक, कार्य कारण आदि अनेक आनुमानिक प्रक्रियाएँ अन्तर्भूत हैं। इन्हीं कारण प्रविष्टि का उत्पन्न तबप्रथम किया जाता है।

दूसरा स्थान हेतु का है। हेतु का मुख्य लक्षण है 'अन्यथानुपपत्ति' अर्थात् जिसके अभाव में साध्य की सिद्धि न हो। हम देखेंगे कि पाश्चात्य तर्क पद्धति में भी अमुख्य वाक्य (Minor Premise) का वही स्थान है। हम इसे हेतुवाक्य कहें तो आपत्ति नहीं। इसमें निष्कर्ष के उद्देश्य का हेतु के साथ सम्बन्ध रहता है। निष्कर्ष की प्राप्ति में यह विशेष कार्य करता है। इसको अमुख्य या गौण वाक्य इसलिये कहते हैं कि यह मुख्य वाक्य के अनन्तर रक्खा जाता है।

तीसरा स्थान उदाहरण का है। भारतीय पद्धति में उदाहरण के लिये विशेष महत्व नहीं। अल्पबुद्धि शिष्यों के लिये दृष्टान्त या उदाहरण की आवश्यकता पड़ती है। व्युत्पन्न शिष्य या मनुष्य तो हेतु और प्रतिज्ञा इन दोनों से ही भली भाँति ज्ञान कर लेता है। किन्तु पाश्चात्य पद्धति में इसके विपरीत इसका अत्यन्त महत्व है। जिस प्रकार रेखागणित में प्रतिज्ञा वाक्य (General Enunciation) होना है उसी प्रकार यह भी प्रतिज्ञा के रूप में रक्खा जाता है। इसको मुख्य वाक्य इसलिये कहते हैं क्योंकि यह सबसे पहले रक्खा जाता है। तथा 'निष्कर्षण' या विशेषानुमान (Deduction) में हम सामान्य से विशेष की ओर चलते हैं। यह वाक्य सामान्य वाक्य कहलाता है और इसके साथ हम एक विशेष वाक्य की तुलना करके विशेष का निष्कर्ष निकालते हैं। यह मुख्य पद निष्कर्ष के विधेय का हेतु के साथ सम्बन्ध स्थापित करता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि पाश्चात्य पद्धति में किस प्रकार उद्देश्य पद, विधेय पद और मध्यम पद का उपयोग किया गया है। भारतीय पद्धति में विशेष रूप से मध्यम पद—हेतु और मुख्य पद—साध्य का प्रयोग किया गया है। अमुख्य पद साध्य के साथ ही ले लिया जाता है। इस प्रकार हम निष्कर्ष पर पहुँचते हैं, या जो वस्तु सिद्ध करनी होती है उसे सिद्ध करते हैं।

सोपा और पाँचवाँ अवयव पाश्चात्य पद्धति में और भारतीय पद्धति में विशेष उपयोगी नहीं। हाँ, यह अवश्य है कि यदि उदाहरण में किसी को खिड़ हो या प्रतिष्ठा वाक्य में किसी को खिड़ हो तो उसके दूर करने के लिये वे उपयोगी हो सकते हैं। वास्तव में ऐसा वाक्य तो उक्त हट्ट के उपसहार का छोड़कर कुछ नहीं है और प्रतिष्ठा के उपसहार का छोड़कर निगमन कुछ नहीं है। दोनों शब्दों पर गौरव का छोड़कर अन्य किसी भारतीय तार्किक ने अधिक भार नहीं दिया है।

अब दोनों पद्धतियों में तीन ही अवयव मानने चाहिये और तीन की ही उपयोगिता है। प्राच्य पद्धति में (१) पद (२) हेतु (३) उदाहरण और पाश्चात्य पद्धति में (१) उदाहरण (२) हेतु (३) पद—यही अनुमान का क्रम है। दोनों पद्धतियों अनुस्रोत-प्रतिश्रोत रूप हैं। दोनों को एक समझना भूल है। न दोनों का एक दूसरे पर प्रभाव ही प्रतीत होता है। दोनों पद्धतियों हमारे विचार के अनुसार स्वतंत्र चिन्तन के परिणाम प्रतीत होते हैं। एक का अनुमान कहना और दूसरे को हेतु कहना वैदिक आग्रह के अतिरिक्त कुछ नहीं है। विचारियों को दोनों ही प्रक्रियाओं को समुचित रूप से अध्ययन कर लाभ उठाना चाहिये—यही हमारी मान्यता है।

अभ्यास प्रश्न

१. प्राच्य और पाश्चात्य अनुमान विधियों में क्या अन्तर है? दोनों का स्पष्ट विवेचन करो।
२. प्राच्य और पाश्चात्य तर्कविधियों में से कितना कितने ऊपर प्रभाव है? अपना स्वतन्त्र मत दो।
३. शिक्षाविद्म और पञ्चाङ्ग पूर्ण अनुमान में कहीं तक समानता है? उदा रणपूर्वक समझाओ।

४. एक सिलाजिज्म को भारतीय अनुमान के रूप में परिवर्तित करो और दोनों की समानता पर प्रकाश डालो ।
 ५. भारतीय तर्क-पद्धति में हेतुपद और पाश्चात्य तर्क-पद्धति में मध्यम पद का क्या स्थान है ? इस पर सुस्पष्ट प्रकाश डालो ।
 ६. 'विशेषानुमान को निगमन विधि कहना कहाँ तक संगत है' इस पर अपने विचार प्रकट करो ।
 ७. 'प्राच्य पद्धति में निष्कर्ष को पहले क्यों रक्खा जाता है और पाश्चात्य पद्धति में यह अन्त में निकलता है' इस पर अपना विवेचनात्मक विचार प्रकट करो ।
-

जनको ही उन ऋषि महर्षियों के उपदेश सुनने का सीमाव्य प्राप्त होता है । इसी प्रकार वेद आदि शास्त्रों के दर्शन उनका अध्ययन या उनके उपदेश के अनुसार होने वाले यज्ञादि के दर्शन भी धार्मिक व्यक्ति ही कर पाते हैं । जो पुरुष जबर्मी या पापी हैं उनकी रुचि भी सत्-दर्शन और उपदेश-श्रवण की ओर नहीं होती । इसलिये यह माव्यता ठीक है कि ऋषियों के उपदेश और यज्ञादि पुण्य पराशों के दर्शन बर्मेवान् पुरुषों को ही होते हैं । इस सूत्र का यह भी अर्थ होता है कि 'सिद्ध पुरुषों के दर्शन और उनके समार्थ उपदेशों को सुनने का धार्मिक जन ही सीमाव्य प्राप्त करते हैं ।' ठीक भी है—अधार्मिकों को ऐसा अवसर ही नहीं मिल सकता ।

॥ नवमोऽध्यायः—द्वितीयाह्निकम् समाप्तः ॥

दशमोऽध्यायः—प्रथमाह्निकम्

इष्टानिष्टकारणविशेषाद्विरोधाच्च मिथः सुख दुःख-
योरर्थान्तरभावः ॥१॥

सूत्रार्थ—इष्ट-अनिष्ट-कारण-विशेषात्=इच्छित और अनि-
च्छित कारणों की विशेषता से, च=और, मिथ =परस्पर, विरो-
धात्=विरोध से, सुख-दुःखयो =सुख और दुःख में, अर्थान्तर
भाव =परस्पर में विरुद्ध-भाव होता है ।

व्याख्या—सुख और दुःख दोनों के लक्षण एक दूसरे से विरुद्ध
भाव वाले हैं । सुख की प्राप्ति इच्छित है अर्थात् सुख मिले यही इच्छा
सदा रहती है, परन्तु, दुःख की प्राप्ति अनिच्छा से हो जाती है । अर्थात्
यह कोई नहीं चाहता कि मुझे दुःख की प्राप्ति हो । इस प्रकार सुख
इच्छित और दुःख अनिच्छित होने से, दोनों में परस्पर विरोध है ।
क्योंकि, सुख है तो दुःख का अभाव होगा और दुःख है तो सुख नहीं
रहेगा । इन दोनों के लक्षणों में भी भिन्नता है । सुखी मनुष्य का मुख
प्रसन्न रहता है, वह शरीर से स्वस्थ और अच्छे वस्त्राभूषण धारण किये
उमग वाला होता है । परन्तु, दुःखी मनुष्य के मुख पर मलीनता दिखाई
देती है, उसका शरीर निबल प्रतीत होता है और दुःख के कारण अच्छे-
अच्छे वस्त्राभूषण धारण करने की इच्छा ही नहीं हो पाती । इससे सिद्ध
होता है कि सुख और दुःख परस्पर विपरीत लक्षण वाले हैं । 'अर्थान्तर-
भाव' का यही तात्पर्य है और इसीलिये सूत्रकार ने सुख-दुःख को परस्पर
विरोधी कहा है ।

संशयनिर्णयान्तराभाषद्वयज्ञानान्तरत्वेहेतु ॥२॥

सुप्रार्थ—अ = और, स समय निगम-अन्तरभाष = स समय और निर्णय में किसी प्रकार के अन्तर का अभाव ज्ञानान्तरत्वे = सुख दुःख के पृथक् होने वाले ज्ञान के अन्तर में हेतु = कारण रूप है।

व्याख्या—सुख-दुःख में विपरीत लक्षण होने के कारण संदेह और परीक्षण की दृष्टि से निर्णय भी विपरीत होता है। अथवा इसे यों समझना चाहिये कि जब अनुपपन्न संदेह में रहता है और कोई निगम नहीं कर पाता तो इस संदेह और निर्णय के बीच की वस्तु निरीक्षण या परीक्षण है, उसके द्वारा यथार्थ वस्तु का ज्ञान हो जाता है। इस ज्ञान को सुख-दुःख का अनुभव कराने वाला समझना चाहिये। संदेह उसे कहते हैं, जैसे अमुक वस्तु गाय है या बैक ? जब इसके चिह्नों को देखकर परिश्रम किया तो स्पष्ट ज्ञान हो गया कि यह गाय है। तो गाय को उसके चिह्नों की परीक्षा करने से जाना गया। यह ज्ञान ही निश्चय है। इसी निर्णय के द्वारा यह निश्चय होता है कि अमुक वस्तु उपयोगी है अथवा अमुक वस्तु उपयोगी नहीं है। ज्ञान को दो प्रकार का मानते हैं—एक तो सांवेदिक अर्थात् चिह्नों के वास्तविक होने में संदेह हो और दूसरा आनुमानिक अर्थात् चिह्नों के सम्बन्ध में अनुमान किया जाय कि अमुक वस्तु वाय ही होगी और यह अनुमान ठीक हो तो उसे निर्णय यह समझते हैं। इससे सिद्ध हुआ कि परीक्षण ही निर्णय की कसौटी है और उसी के द्वारा सुख और दुःख में क्या अन्तर है यह जाना जा सकता है।

तयोमिष्यति प्रत्यक्षसंज्ञिकाम्याम् ॥३॥

सुप्रार्थ—तयो = उन सुख दुःख की निश्चयति = उत्पत्ति प्रत्यक्षसंज्ञिकाम्याम् = प्रत्यक्ष और अनुमान से हो सकती है।

व्याख्या—संदेह और निर्णय दोनों पक्षों के प्रति होता है,

जिनकी सिद्धि प्रत्यक्ष प्रमाण से अथवा अनुमान के द्वारा होती हो । सुख-दुःख का उत्पन्न होना प्रत्यक्ष रूप से नहीं होता और न उसका अनुमान ही होता है । उसकी उत्पत्ति विषयो से होती है । परन्तु, विषयो से उत्पन्न होने वाले सुख के तीन भेद माने गये हैं—(१) मनो-वाछित अर्थात् मन में बड़ी-बड़ी कामनाये करें और उन कामनाओं की पूर्ति हो जाय, (२) अहंकारिक अथवा मानसिक—दूसरो को तुच्छ और अपने को महान् समझने से जो सुख उत्पन्न हो और (३) आभ्यासिक—जो योगाभ्यास आदि से उत्पन्न हो । इसी प्रकार दुःख के भी कई भेद हैं जो सुख के विपरीत साधनों से उपलब्ध होते हैं । इसे इस प्रकार समझिये कि मन में जो कामनाएँ हैं, उनकी पूर्ति न होने से दुःख का उत्पन्न होना दूसरो को तुच्छ और अपने को महान् समझने से दूसरो का निरादर होने से द्वेष के कारण उनके द्वारा अपकार होने से दुःख का उत्पन्न होना और योत्सनों का उलटे-पुलटे रूप में लगाने से शारीरिक कष्ट होना और अभ्यास का सिद्ध न होना, यह सब दुःख रूप ही है । इन कारणों के सिवाय अन्य अनेक कारणों से सुख-दुःख की प्राप्ति हो सकती है । इनमें, इन्द्रिय जनित विषयो से प्राप्त सुख-दुःख को उनके लक्षणों का ज्ञान होने से जान सकते हैं, उसे अनुमान कहते हैं । जैसे किसी का विषादमय चेहरा देखकर दुःखी और प्रफुल्लित मुख देखकर सुखी होने का अनुमान हो जाता है और अनेक व्यक्तियों को प्रत्यक्ष रूप से सुख या दुःख पाते देखते हैं । इससे सिद्ध होता है कि सुख दुःख की जानकारी अनुमान से अथवा प्रत्यक्ष प्रमाण से होती है ।

अभूदित्यपि ॥४॥

सूत्रार्थ—अभूत = पहिले कभी न हुआ, इति = इससे, अपि = भी दुःख, सुख का उत्पन्न होना सिद्ध होता है ।

पाठ्या—जिस सुख का पहिले कभी अनुभव न हुआ हो और किसी कारणवश अकस्मात् उस सुख की प्राप्ति हो जाय उसे अभूत कहते

है। यही बात बुद्ध के सम्बन्ध में समझनी चाहिये। किसी पुनर्हीन को पुन की प्राप्ति होना अभूतपूर्व सुख है और किसी परम्परा से बनिक बने जाने वाले पुरुष का धन मुक्त हो जाना अभूतपूर्व सुख है। कुछ व्याख्या का 'अभूत' पद का अर्थ समय से लगाते हैं जैसे भूतकाक में हुआ वा और 'अपि' से तात्पर्य अधिष्यत् में होगा। परन्तु भूतकाक और अधिष्यत् काक का व्यवहार अनुमान आदि में हो सकता है, बुद्ध-बुद्ध, में नहीं हो सकता। सुख होगा पुन होना ऐसा अनुमान तात्काहिक लक्षणों को देखकर हो सकता है। परन्तु निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता कि सुख होगा या नहीं। इसी प्रकार धर्मिक में आनन्द शब्द की यह बात बल हुए पदों से अनुमान की जा सकती है। बुद्ध उत्पन्न हुआ वा मैं सुख पा रहा हूँ—ऐसा अनुमान सुख-बुद्ध के वर्तमान काक का ही बोधक है।

सति च कार्यावर्णनात् ॥५॥

सुभाष—कार्य अवर्णनात्—सुख-बुद्ध का कार्य प्रत्यक्ष न देखे जाने से च—भी सति=सुख बुद्ध का होना सिद्ध होता है।

व्याख्या—सुख-बुद्ध नामक कोई ऐसे पदार्थ नहीं है, जिन्हें प्रत्यक्ष देखा जा सके। इसमें से एक का अभाव हो तो दूसरे का अस्तित्व होना सिद्ध होता है। अर्थात् कोई एक पुरुष बुद्धी नहीं है। उसके पुन पुन धन धान्य वेन भक्षण मान-प्रतिष्ठा आदि सब कुछ है। इसलिये उसे सुखी पुरुष कहा जायगा। क्योंकि उसे बुद्ध का अभाव होने से बुद्धी पुरुष नहीं कह सकते। इसी प्रकार, जो पुरुष अन-मत्तान चर-चार आदि से रहित है और जिसकी बोधेच्छा नष्टाप्त नहीं हुई है, वह साधन-हीन होने से बुद्धी ही कहा जायगा क्योंकि उसे बुद्ध का अभाव है। सुख या दुःख को प्रतिमान पदार्थ न होने से अनुमान का विषय ही हो सकते हैं। जीत सुखी समुच्च ये सुख का प्रदत्त होना स्वस्थ होना आदि लक्षण

पाये जाते हैं और दुःखी मनुष्य में मुख की मलीनता, निर्बलता आदि का होना देखा जाता है ।

एकार्थ समवायिकारणान्तरेषु दृष्टत्वात् ॥६॥

सूत्रार्थ—एकार्थ समवायि कारणान्तरेषु = समवायि कारण के अतिरिक्त कारण में एकार्थ, दृष्टत्वात् = देखे जाने से सुख-दुःख पृथक् पृथक् होना सिद्ध होता है ।

व्याख्या—जिस कारण में एक अर्थ है, उसी में आवश्यक होने पर विशेष भेद हो जाने से सुख-दुःख का एक दूसरे से भिन्न होना सिद्ध होता है । क्योंकि, सुख-दुःख के भी अनेक कारण एक अर्थ वाले हैं, जैसे किसी से धन प्राप्त करने की चेष्टा करें तो उस धन के मिल जाने पर सुख मिल सकता है और न मिलने पर दुःख । इसमें धन प्राप्त करने की चेष्टा एक ही विषय है, उसके दो परिणाम हो सकते हैं धन मिलने से सुख और न मिलने से दुःख । अब दूसरे प्रकार से भी एकार्थ कारण को समझिये कि सुखका सामान्य कारण, जो एक ही अर्थ में निहित है, वह है धर्म । कार्योक्ति करने से सुख की प्राप्ति होती है, यह मान्यता है । यदि कहे कि पाप कर्मियो का भी सुखी होना प्रत्यक्ष देखते हैं, तो उसका कारण प्रारब्ध है । प्रारब्ध पूर्व जन्म के कर्मों को कहते हैं । पूर्व जन्म में शुभ कर्म किये हो, उनका फल भोग ग्रहण रहने पर, इस जन्म में उनके भोग रूप सुख की प्राप्ति होती है । इसी प्रकार अधर्म को दुःख का कारण मानते हैं । लोक में अनेक धार्मिक पुरुषों को दुःख पाते हुए देखा जाता है, उनका कारण पूर्व जन्म के पाप-कर्म हैं, उनका भोग तो भोगना ही होगा । यद्यपि कोई भी नहीं चाहता कि दुःख भोगा जाय । सभी, दुःख में द्रव्य रखते हैं, परन्तु अपने ही, किये हुए कर्मों का फल भोगने के लिये जीवान्मा विवश है । जो व्यक्ति दुःख में छुटकारा पाने के लिये शुभ कर्म रूची प्रयत्न करते हैं, वे भोग पूरा होने पर सुख पाने लगते हैं । तात्पर्य

यह है कि पाप-कर्मों भी यदि सौम्य भाव और शुभ कर्म करने लगे तो उनके पाप-कर्मों की शक्ति घटने लगती है। जैसे रेलगाड़ी का इंजन ठीकी से चल रहा है उसकी चाल को धीमी करने के लिये ग्रेक लगा देने से ठीकी कम होकर धीरे-धीरे गाड़ी रक्त जाती है। वैसे ही पाप-कर्मों पर पुण्य कर्मों की रोक लगने से उनका प्रभाव घटता जाता है और आगे चल कर पाप कर्म समाप्त होने से दुःख भी भी समाप्ति हो जाती है। जिस समय से पुण्य कर्मों का किया जाना प्रारंभ होता है, उसी समय से पाप कर्मों की शक्ति क्षीय होने लगती है और पुण्य के पाप पर हावी होने के कारण दुःखों में भी कमी होने लगती है।

एकबेश इत्येकस्मिन् शिरः पृष्ठमुत्तर मर्माणि तद्वि
 दोषस्तद्विधेयेभ्यः ॥७॥

वृत्तार्थ—एकबेश—एक ही शरीर में शिरः पृष्ठम्-उत्तरम्—
 मर्माणि—शिरः, पीठ, उत्तर, मर्म स्थल अर्थात् इति—ऐसा व्यवहार
 एकस्मिन्—एक के अंग रूप से होता है तद्विधेय = उन अंगों की
 विधेयता तद्विधेयेभ्यः = उनके कारण की विधेयता से है।

व्याख्या—एक ही शरीर में यह शिर है, यह पीठ है, यह पृष्ठ है, यह मर्मस्थल है यह हाथ-पाँव हैं इस प्रकार का अंग विभाग उनके कारणों में विभक्त होने से है। प्रत्येक अंग का प्रत्येक विधेय कारण है। तात्पर्य यह है कि जिस परमाणु से शिर बना उससे पेट नहीं बना और जिससे पेट बना उससे शिर नहीं बना। यह अंग पंचतत्त्वों में भिन्न कहें जाते हैं परन्तु किसी में किसी एक तत्व की विशेषता है तो किसी में किसी दूसरे तत्व की विशेषता है। किसी में पृथिवी तत्व अधिक है किसी में जल तत्व किसी में अग्नि तत्व किसी में वायु तत्व और किसी में आकाश तत्व। पिछले अध्यायों में इनका विभूत विवेचन कर चुके हैं और यहाँ संक्षेप में समझाने हैं कि पृथिवी तत्व का विशेष गुण पंच

है और नासिका ही उस गुण अर्थात् गंध का ग्रहण कर सकती है, इसलिये नासिका का कारण पृथिवी तत्त्व है। जल तत्त्व का गुण रस है, जिह्वा का कार्य रस को ग्रहण करना होने से जिह्वा का कारण जल तत्त्व है। अग्नि तत्त्व का गुण रूप है और नेत्र रूप को ग्रहण करते हैं, इसलिये नेत्र का कारण अग्नि तत्त्व है। वायु का गुण स्पर्श है और त्वचा का घर्ष स्पर्श का अनुभव करना होने से त्वचा का कारण वायु तत्त्व है। आकाश का गुण शब्द है और कान शब्द को ग्रहण करते हैं, अतः उनका कारण आकाश तत्त्व है। वैसे सब अंगों में सभी तत्त्वों का आशिक समावेश है और एक-एक तत्त्व के अधिक अंश होने से ही उनमें कारण की विशेषता पाई जाती है। इसीलिये, सूत्रकार ने शरीर के अंगों में भेद होने को कारण के भेद होने से कहा है।

॥ दशमोऽध्याय — प्रथमाह्निकम् समाप्तः ॥

दशमोऽध्यायः—द्वितीयाह्निकम्

कारणमिति द्रव्ये कार्यं समवायात् ॥१॥

सूत्रार्थ—कारणम्=यह कारण है, इति=ऐसी प्रतीति, द्रव्ये=द्रव्य में होती है, कार्यं समवायान्=कार्यों का द्रव्यों से समवाय संबंध होने से ऐसा ही माना जाता है।

व्याख्या—द्रव्यों में कार्यों का समवाय सम्बन्ध देखने से कारण होने का अनुभव होता है। कार्य-भेद का कारण भी कारण-भेद ही है अर्थात् कारणों में विभिन्नता होने से कार्यों में विभिन्नता होती है। द्रव्य में गुण और कर्म दोनों समवाय संबंध से रहते हैं, परन्तु गुण, कर्म में द्रव्य नहीं रहता। इस प्रकार, जो किमी का आश्रय नहीं, वल्कि स्वयं दूसरे के

साधित हो वह समवायि कारण नहीं होता । इससे सिद्ध होता है कि ब्रह्म में बुद्ध कर्म का निवास समवायि संबंध से है ।

संयोगाद्वा ॥२॥

सूत्रार्थ—वा = अथवा संयोगान् = संयोग से भी समवायि संबंध का होना सिद्ध होता है । *

व्याख्या—वस्तु के उत्पन्न होने वाले उसके समवायी कारण हैं और वस्तु बुझने वाले बुझा देने के जो साधन बुझने हैं काम में आते हैं उसका कारणों में संयोग होने पर वस्तु बुझा जाता है । इसलिये वे वस्तु बुझने के हेतु होने से निमित्त कारण हैं । क्योंकि समवायी कारण व्यर्थ संयोग की उत्पत्ति वस्तु के बुझ जाने पर ही होती है । इसलिये ब्रह्म ही समवायी कारण और निमित्त कारण भी है । उत्पादान कारण होना ब्रह्म में ही पाया जाने से उसका समवायी कारण होना सिद्ध होता है और साधन होने से निमित्त कारण बनता है । समवायी निमित्त और असमवायी इन तीन प्रकार के कारणों में ब्रह्म का समवायी कारण और निमित्त कारण होना सिद्ध कर चुके अब कर्म किस प्रकार का कारण है वह अगले सूत्र में स्पष्ट किया जाता है ।

कारणेऽसमवायात् कर्माणि ॥३॥

सूत्रार्थ—कारणो = कारण से संबंधित कर्माणि = कर्मों में असमवायान् = असमवायि होने से यही समझना चाहिये ।

व्याख्या—कर्म असमवायि कारण है । जो कारण और कार्य के सम्बन्ध को एक में ही संयोजित करने वाले असमवायि कारण कहते हैं । असमवायि कारण कार्य में रहने वाला हो तो छोटा माना जाता है और कारण में रहने वाला हो तो बड़ा कहा जायगा । कारण में होने वाला कर्म कारण कहा जाता है और कार्य में रहने से कर्म संयोग आदि का समवायि कारण तो जाता है ।

तथा रूपे कारणकार्य समवायाच्च ॥४॥

सूत्रार्थ—तथा=उसी प्रकार, कारणकार्य समवायात्=कारण का कार्य से समवाय सवध होने से, रूपे=रूप आदि गुणों में, च=भी कारण होना माना जाता है।

व्याख्या—इस सूत्र में रूप आदि गुणों के सम्बन्ध में उपलक्षण उपस्थित किया गया है। अर्थात् रूप, रस, गन्ध, स्पर्श आदि का द्रव्य होना कहा है। इन समस्त रूप आदि गुणों का समवायी कारण द्रव्य है। उसके साथ संयुक्त रहने रूप आदि को उत्पन्न करने वाला है।

कारण समवायात् सयोगः पटस्य ॥५॥

सूत्रार्थ—कारण समवायात्=तन्तु के समवायी कारण होने से, सयोग.=उनका परस्पर मिलना, पटस्य=वस्त्र के उत्पन्न होने का कारण होता है।

व्याख्या—समवायी कारण के साथ जो सयोग रहता है, वह भी समवायी कारण हो जाता है। जैसे घागे वस्त्र के समवायि कारण हैं, परन्तु उनका सयोग अर्थात् परस्पर मिलना भी समवायि कारण ही कहा जायगा। क्योंकि, वस्त्र घागों के पारस्परिक सयोग के बिना बन ही नहीं सकता। एक घास के बड़े गट्ठर में घास की छोटी पोटली मिला देने पर महत्व परिणाम-कार्य कहा जायगा। क्योंकि जब उस घास का अलग-अलग गट्ठर बनाया जायगा तो वह महत् बन जायगा और कारण का जो कारण है, उसका समवाय हो जायगा। तात्पर्य यह है कि घास के अवयवों से गाँठ बनी और वेभी के गाँठ बनने से महत् कार्य बन जायगा।

कारण कारणसमवायाच्च ॥६॥

सूत्रार्थ- च =और कारण कारण समवायात्=कारण का कारण समवाय होने से अणुत्व और महत्व बनता है।

व्याख्या—मिट्टी के अणुओं के मिलने में अर्थात् संयोग से मिट्टी का मोला बन गया । उस संयोग में ही महत्त्व को उत्पन्न किया । क्योंकि वह संयोग कारण में मिल कर रहा इसके महत्त्व की उत्पत्ति हुई । भाष्य यह है कि परमाणुओं के संयोग से हो महत्त्व पदार्थों में महत्त्व होता है । जब तक परमाणुओं का संयोग नहीं होता तब तक महत्त्व बनेगा ही नहीं ।

संयुक्त समवायादग्नेर्वैशेषिकम् ॥७॥

सूत्रार्थ—संयुक्त समवायात्—संयोग से समवाय होने के कारण अग्नि = अग्नि का वैशेषिकम् = विशेष गुण उष्णता उत्पत्ति का कारण होता है ।

व्याख्या—अग्नि का विशेष गुण उष्णता अर्थात् गर्मी ॥ वह पाकक अर्थात् पकाने का कार्य करने वाला होने में निमित्त कारण है । जिस प्रकार अग्नि की विशेषता उष्णता बताई गई वैसे ही बिल्ले भी निमित्त कारण हैं उन सब की अपनी-अपनी विशेषता है । अग्नि के पाकक गुण के द्वारा चप रंग आदि की उत्पत्ति होता कहा है । क्योंकि वह अपनी मिली हुई समवाय के द्वारा गर्मी पहुँचा कर किसी वस्तु की रंगीन बनाने में समर्थ है । अपनी गर्मी के विशेष गुण हैं ही अग्नि बनाम सब फल आदि को पकाकर तैयार करता है । इस प्रकार फल आदि की उत्पत्ति में अग्नि का संयोग असमवायी कारण होया और फल आदि का उपादान कारण समवायि कहा जायगा । गर्मी को स्पर्श आदि के मिलने पर निमित्त कारण मानना चाहिये ।

**हृतात्मा दृष्टप्रयोजनानां हृष्टाऽभावे प्रयोगोऽभ्यु-
दयाय ॥८॥**

सूत्रार्थ—हृतामात्—वेदादि में उपवेशित कर्म हृष्ट प्रयो-
जनामाय—जिनको इसी लोक में किया जाता है, हृष्ट-अभावे—

उनका तत्काल फल न मिलने पर भी, प्रयोग = किये जाने के योग्य, अभ्युदयाय = परम सौभाग्य रूप जो सुख तथा मोक्ष आदि है, उनकी प्राप्ति के अभिप्राय से ही करते रहना चाहिये ।

व्याख्या — वेद आदि शास्त्रों में जिन कर्मानुष्ठानों के करने का उपदेश मिलता है, वे कर्म इसी लोक में किये जाते हैं । यदि उनका कोई फल न मिले तो भी, उन कर्मों को वारम्बर करते रहना चाहिये । क्योंकि वेद-शास्त्रों के उपदेश मिथ्या नहीं होते । उन कर्मों का फल इस लोक में नहीं मिला है, तो परलोक में अवश्य मिलेगा । इस जन्म में नहीं मिला है तो पुनर्जन्म लेने पर मिलेगा । यदि सासारिक कार्यों में उसका कोई फल नहीं मिला तो वह मोक्ष आदि की प्राप्ति में सहायक होगा । क्योंकि कर्मों में पूजन और स्तुति का समावेश रहने से उनका प्रभावशाली होना ही सिद्ध होता है । जिनकी स्तुति करेंगे, वह उस स्तुति को अवश्य सुनेगा । जिसकी पूजा की जायगी, वह अवश्य प्रसन्न होगा । वेदों में निष्काम कर्म करने का भी उपदेश दिया है । वे कर्म अपने लिये हितकारी न होंगे तो उनसे दूसरों का उपकार अवश्य होगा और जिसमें दूसरों का उपकार हो, वह कभी अपना भी उपकार करेगा । “सर्वं भूतं हिते रता” गीता का यह वाक्य हमारे दृष्टिकोण को एक दम विस्तृत कर रहा है । उसका पालन करने में अपनी तो कोई हानि है ही नहीं, यदि जन-कल्याण का कार्य हो जाय तो वह भी श्रेयस्कर हो होगा । जीव की हिंसा न करने वाले “अहिंसा परमोधर्म” अर्थात् ‘अहिंसा परम धर्म है’ इस उपदेश को पालें तो अपनी क्या हानि हो सकती है ? मान लें कि इससे कोई लाभ भी नहीं है, जिससे लाभ नहीं, हानि भी नहीं, तो उसके करने में कोई दोष नहीं हो सकता । समझ है—जिस कर्म में हम कोई लाभ नहीं देखते, वह कर्म कभी लाभदायक हो ही जाय । ‘न करने से कुछ करना अच्छा है’ इस नियम के अनुसार मनुष्य को कुछ कर्म करते रहना चाहिये । परन्तु, ऐसा कर्म करना उचित है, जिससे दूसरों की हानि न होती हो ।

ऐसा करने से कभी न कभी उसका घेरा फल किसी न किसी रूप में व्यवस्य प्राप्त होता इसमें किसी प्रकार का संदेह नहीं करना चाहिये । क्योंकि सभी कर्म ईश्वर के किये निवेदन किये जाने वाले होते हैं उनका निष्पन्न होता सिद्ध नहीं होता । मनुष्य तो इंद्रियों के विकारयुक्त होने से आत्मस्य राग द्वेष क्रोध आदि के कारण किसी के कार्य का फल देने में समर्थ या स्वतंत्र नहीं है परन्तु ईश्वर के निर्विकारी और सर्व समर्थ होने से अभीष्ट फलप्राप्ति होने में कोई संदेह नहीं है ।

अस्मद्वुद्विष्यो लिङ्गसूये ॥८॥

सुबार्थ—अस्मद् बुद्विष्यो = सब के ज्ञान के लिये ऋषे — ऋषियों का ईश्वर को प्रतिपादन करने वाला लिङ्गम् = प्रमाण मिलता है ।

व्याख्या—ऋषियों ने सबको परमात्मा का महत्त्व बताने वाला ज्ञान प्रकाशित किया है । यदि ऋषियन्त्र उस ज्ञान का प्रकाश न करते तो सर्व साधारण मनुष्य क्या बड़े-बड़े धर्मात्मा पुरुष भी ईश्वर के महत्त्व को न जान पाते और ईश्वर के महत्त्व को न जानने का परिणाम यह होता कि संसार में कर्म-कर्म सब स्वाध्याय आदि वही भी होते हुए दिखाई नहीं देते और सब मोक्ष-प्राप्ति का प्रयत्न करने वालों का भी अभाव रहता । इस प्रकार आध्यात्मिक कर्मों के न होने से सर्वत्र अकर्म कपी अन्धकार फैला दिखाई देता । इससे यह मानना होगा कि जिन ऋषियों ने ध्यान आदि का उपदेश किया उनके कार्य की महानता से संसार को उनका आधार स्वीकार करना चाहिये ।

तद्वचनाशाम्नायस्य प्रामाण्यम् ॥९॥

सुबार्थ—तद्वचनात् = उन ऋषियों के वचन से साम्नायस्य = वेद कौविभूति रूप होने का प्रामाण्यम् = प्रमाणस्वरूप सिद्ध होता है ।

ध्याख्या—जिन ऋषियो ने वेदादि शास्त्रो का प्रकाश किया, वे ऋषि त्रिकालदर्शी थे । वे जो कुछ कहते, वह अनुभव गम्य और प्रामाणिक होता । इसलिये, उनके द्वारा प्रकाशित शास्त्रो को प्रामाणित करने के लिये किसी अन्य प्रमाण की आवश्यकता नहीं है । उनके वे वेद आदि शास्त्र ही स्वयं प्रमाण हैं, जिनके द्वारा वेद आदि शास्त्रो के महान विभूति और जनोपकारक होने के वचन की सिद्धि होती है । वेदो मे जिन आध्यात्मिक विद्याओ का वर्णन है, उनके सिद्ध होने पर मनुष्य को पारलौकिक सुखकी प्राप्ति होती है और जिन सासारिक कर्म-अनुष्ठान आदि का उपदेश है उनके यथा-विधि किये जाने पर इस लोक मे ही श्रेष्ठ फल की प्राप्ति हो जाती है । इससे यही मानना होगा कि वेदो मे जिन कर्मानुष्ठान आदि का वर्णन है, उनके फल की प्राप्ति इस लोक मे ही देखे जाने से वेदो का विभूति रूप होना सिद्ध है और उन कर्मों के फल की सिद्धि ही उनके प्रामाणिक होने को सिद्ध करती है । इसी से वेदो का महानतम होना भी सिद्ध होता है ।

॥ दशमोऽध्याय — द्वितीयाह्निकम् समाप्त ॥

॥ वैशेषिक दर्शन सम्पूर्णम् ॥

१०८ उपनिषदें-हिंदी टीका सहित

वेद के कुछ रहस्यों का सरल रीति से विस्तारपूर्वक विवेचन उपनिषदों में हुआ है। प्राचीन-काल में ऋषि मुनि मानव-जीवन की व्यक्तिगत व सामा-
जिक सभी प्रकार की उत्तरी हुई समस्याओं को सुलझाने के लिए व्यक्तियों व पौं से
नो विगत और मनन करते रहे हैं उनका सार उपनिषदों में संचित है।
आत्म-विद्या ब्रह्मविद्या के रहस्य का उपनिषदों में विवेचन हुआ है। यह जीवन
का सर्वावयव दर्शन ही है।

प्रमुख उपनिषदें १८ हैं। उनमें से अब तक बहुत थोड़ी उपनिषदों का
माध्यम उपलब्ध था। शैव कठिन संस्कृत में होने के कारण सर्वसाधारण के लिए
कुछ हो गयी हुई थीं। प्रसन्नता की बात है कि पादरी तपोभूमि मधुरा के
तन्त्रात्मक वेदमुनि तपोमित्र पं. श्रीराम शर्मा आचार्य द्वारा १८ उपनिषदों का
मूल मंत्रों से साथ सरल व सुबोध हिन्दी माध्यम किया गया है। यह अपने रूप
का सर्वप्रथम प्रकाशन है। इसके तीन भाग हैं (१) ज्ञान अष्ट (२) ब्रह्मविद्या
अष्ट (३) साधना अष्ट। ज्ञान अष्ट में विचाररत्मक व आचाररत्मक उपनिषदें
हैं। ब्रह्मविद्या अष्ट में आध्यात्मिक रहस्यों का विवेचन है। साधना अष्ट में
साधनों का मार्ग दर्शन है। प्रत्येक अष्ट का मुख्य ७ व ११ अर्थों के
सम्पूर्ण शैव का २१ व आठ अर्थ इसके अतिरिक्त।

भारत के महामान्य राष्ट्रपति डॉ. राजागोपालाचारी की सम्मति है—
“यह एक महत्त्वपूर्ण प्रकाशन है और इसे विश्वास है कि इसे बहुत लोग पढ़ना
पसन्द करेंगे।

दैनिक हिन्दुस्तान नई दिल्ली की सम्मति—“वस्तुतः उपनिषदों के इस
सङ्कलन में सरलता सरलता और सुबोधता की मात्रा का प्रभावित की गई है।
भारत के प्रसिद्ध प्रसिद्ध पुस्तक विक्रेताओं और संस्थाओं द्वारा भी प्रकाशन
हमारे देश में माय है। यह सबसे बड़ कर उपनिषदों का रहस्य समझने में
आचार्य की ही अधिक सफल हुए हैं।

प्रकाशक —

संस्कृति संस्थान स्वामी कुनुव मरेनो (उ० प्र०)

